مُطارحات في قضايا قرآنية

محمد طاهر الحسيني

دراسة في تفسير
«من وحي القرآن»



المركز الإسلامي الثقافي
مجمع الإمامين الحسنين عليهما السلام


بسم الله الرحمن الرحيم

مُطارحَات في

قضايا قرآنية

دراسة في تفسير «من وحي القرآن»
لسماحة العلّامة المرجع السيّد محمد حسين فضل الله رضوان الله عليه
في سياق مناهج التفسير السائدة

محمّد طاهر الحسيني



المركز الإسلامي الثقافي
مجمع الإمامين الحسنين عليهما السلام



تصدير

وجد الباحث الإسلامي سماحة السيّد محمد طاهر الحسيني في تفسير «من وحي القرآن» للسيّد فضل الله رضوان الله عليه الأفكار الإسلامية الحركية التي تخاطب الإنسان والكون والحياة من أجل بناء حضاري إنسانيّ قرآني رائد، ووجد فيه الرؤى المبنيّة على قواعد علمية رصينة تستمد معالمها من مدرسة أئمة أهل البيت عليهم السلام، هذه المدرسة التي صُنعت على عين رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وأتقنت لغة لا تهرم ولا تشيخ وهي لغة الحركة والحياة والوجود، والتي تتجدّد كما يتجدّد الليل والنهار، وتصلح لأن تواكب العصر وتساهم في تطوّره وارتقائه السُّلم الحضاريّ والإنسانيّ...

وما أجاد به السيّد الحسيني (حفظه الله) أنّه في هذا الكتاب قام بإظهار منهج السيّد فضل الله التفسيري، مستعرضاً أهم رؤاه وأفكاره، مع بذله لجهد علميّ مميّز تركّز على المقارنة بما أنتجه المفسرون من علمائنا الأعلام في المدرسة الإمامية.

وقد ردّ السيّد الحسيني في كتابه هذا على بعض الكتابات التي أبدت ملاحظات على تفسير «من وحي القرآن» فوجدها ناشئة عن تواضع في الثقافة القرآنية تظهر في مضامين هذه الكتابات، ليخلص بنتيجة مؤداها أنّ آراء السيّد فضل الله رضوان الله عليه في الكثير من العقائد القرآنية تنسجم انسجاماً



كاملاً مع روح القرآن، ومع ما ذهب إليه أعلام الإمامية في التفسير...

ويسرّنا في المركز الإسلامي الثقافي أن ننشر كتاب (مطارحات في قضايا قرآنيّة) لتغنى المكتبة الإسلاميّة بإنتاج علميّ رصين، ويكون مرجعاً للباحثين والكتّاب في كتاباتهم وأبحاثهم، سائلين المولى تعالى التوفيق والتسديد ومزيداً من العطاء لسماحة السيّد محمد طاهر الحسيني وللعلماء الأعلام إنّه سميع مجيب...

والله الموفّق

مدير المركز الإسلاميّ الثقافيّ
شفيق محمّد الموسوي
جمادى الثانية ١٤٣٧ هـ/ آذار ٢٠١٦م





تقييم

في تقييم تفسير «من وحي القرآن» كتب الشيخ محمّد هادي معرفة[١] في كتابه «التفسير والمفسّرون»[٢]: «من وحي القرآن»: «تفسير تربوي اجتماعي شامل، ويُعَدُّ من أروع التفاسير الجامعة من روح حركية نابضة بالحيوية الإسلامية العريقة. انطلق فيه المؤلّف، وهو السيّد محمّد حسين فضل الله من ألمع علماء الإسلام في القطر اللبناني يعمل في إحياء الجوّ القرآني في كلّ مجالات الحياة المادية والمعنوية. نظير ما صنعه سيّد قطب في تفسير «في ظلال القرآن»، مضيفاً عليه تعاليم صادرة عن أهل البيت في تربية الجيل المسلم، ومتناسباً مع كلّ دور من أدوار الزمان... ومن ثمّ يغلب على التفسير الطابع التربوي بما لكلمة التربية من معنى اصطلاحي، يتجسّد في الارتقاء بالإنسان في كلّ مجالاته المختلفة ويسعى إلى إحداث عملية التكيُّف والتفاعل بين الكائن الآدمي وبيئته الطبيعيّة والاجتماعية لتحقيق خلافة الله في الأرض، وهكذا يمتاز هذا التفسير بأسلوبه الأدبي الرائع، مع المزج بينه وبين الأسلوب العلمي المتأدّب النزيه، ممّا يجعل الكتاب رائعاً يجذب القارئ إليه جذباً، ويجعله يتفاعل معه مغرماً به..».

---

(١) الشيخ محمّد هادي معرفة أحد الفقهاء المعروفين، يقيم الآن في مدينة «قمّ المقدّسة» وله دور فاعل في مركزها العلمي، وله ـ أيضاً ـ عناية خاصة بالتفسير وعلوم القرآن، وصدرت له عدّة مؤلّفات في هذا الحقل.

(٢) التفسير والمفسّرون ج٢/ ٤٧٤ ط الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية.



المقدّمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على خاتم المرسلين محمّد وعلى آله الميامين.

كنت ومنذ زمن طويل ـ نسبيّاً ـ حريصاً على قراءة تفسير القرآن الكريم قراءة واعية تقف على المعاني العميقة لكتاب الله المجيد، وتدرك دقائقه وإشاراته.

وربّما يكون من أهمّ مصادري في هذا الحقل تفسير «من وحي القرآن» للأستاذ المعظّم آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله رضوان الله عليه وتفسير «مجمع البيان في القرآن» لأحد أبرز مفسّري الإمامية الشيخ الطبرسي رحمه الله.

كنت يوم ذاك في مقتبل سنّ الشباب، وفي مقتبل الدراسة، ثمّ أخذت بالتوسُّع في قراءتي للتفاسير المشهورة، التي أعجبني منها بشكل ملحوظ تفسير «الميزان في تفسير القرآن» للمرحوم العلاّمة السيّد محمد حسين الطباطبائي الذي لم يكن مقلِّداً في تأمّلاته الفكرية.

هذه الحصيلة شكَّلت لي مناسبة لأنْ أقوم بقراءة تفسير «من وحي القرآن» من جديد في سياق التفاسير الأخرى والمقارنة معها، فوجدته

تفسيراً غنيّاً بالملاحظات والتأمُّلات، يضجّ بالأفكار والرؤى الحيَّة.. وفقاً لمنهج رصين علمياً، وحركيّ عمليّاً، يفعّل كتاب الله في حياة الإنسان المسلم عبر ما أسماه السيّد فضل الله بالاستيحاء مع بلاغةٍ وأدب رفيع، دونما تأثير على واقعيّته كما في بعض التفاسير التي نحت منحىً أدبيّاً وصفياً، فحلَّقت في عالَم الوصف واستغرقت في العالَم البلاغيّ أكثر ممّا تستغرق في أجواء القرآن نفسه.

قراءتي هذه لتفسير «من وحي القرآن» أتاحت لي أن أقف على منهجه في التفسير وأهمّ رؤاه وأفكاره، مع المقارنة بما أنتجه المفسّرون من علمائنا الأعلام من المدرسة الإمامية.

لكن ينبغي التذكير على أنّي لم أكن بصدد رسم منهج التفسير عند السيّد فضل الله خالصاً كما هي الدراسات التي خصّصت لدراسة مناهج التفسير، بل حاولت أن أُشير إلى بعض الملامح الأساسية لمنهجه في التفسير، مع بعض التطبيقات، عسى أن أُوَفَّق يوماً لمثل هذه الدراسة.

وقد أُتيح لي أن أطّلع على بعض الكتابات[1] التي صدرت مؤخّراً وأخذت على تفسير «من وحي القرآن» فوجدت في معظم ملاحظاتها ناشئة عن تواضع الثقافة القرآنية والاطّلاع على تفاسير أعلام الإمامية، إلى درجة حاولت معها هذه الكتابات أن توحي لقرّائها بتفرّد «من وحي القرآن» ببعض الأفكار والرّؤى التي لم أجد أنّها فريدة على الإطلاق، بل وجدتها امتداداً للتراث الإمامي في حقل التفسير، فيما روي عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام، أو ورد في كلمات المفسّرين. وكأمثلة على هذه الملاحظة نسوق التالي:

(١) كما في كتاب «خلفيات مأساة الزهراء».



١ ـ في تكثر النسل من آدم وحوّاء لا يجد السيّد فضل الله بأساً في أن يكون ذلك من زواج الأخوة والأخوات من أبناء آدم وحوّاء، فحاولت هذه الكتابات أن توحيَ للقرّاء بشناعة هذا الرأي، وكأنّه ممّا يتفرّد به السيّد فضل الله، إلى درجة تساءلت معها عن نسب الأنبياء وأنّه ربّما يكون فيه من العلاقات غير المشروعة (السفاح)، في وقت ـ سيجد القارئ ـ معه أنّ هذا الرأي ممّا اختاره عدد من أعلام الطائفة مثل السيّد الطباطبائي والسيّد الخوئي والشيخ محمّد حسين كاشف الغطاء.

٢ ـ في تفسير قوله تعالى وفي قضيّة آدم وحوّاء ﴿...**لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَاتِهِمَا**﴾ [الأعراف: ٢٠] فسَّر السيّد فضل الله ذلك بأنّه عنى ظهور عورتهما لهما، فسجَّل مَنْ لا خبرة له بالتفسير اعتراضاً ملخّصه: إنّ ذلك مجرّد دعوى بلا دليل، وإنّ المراد ليس بمعنى العورة التي يراد بها «العضو المعروف» ممّا يستقبح ذكره، بل هو ما ظهر عليهما من آثار بعد أكلهما من ثمر الشجرة، واستبعد ما ذكره السيّد فضل الله بناء على صيغة الجمع في «سوءاتهما» فلو كان المراد به العورة المعروفة لقال سوأتاهما بصيغة المثنّى[1].

ولا ندري لماذا لم يطّلع المعترض على تفاسير أعلام الإمامية ليجد أنّ الأمر واضح جدّاً، فقد ذكر الشيخ الطوسي أنّ السبب في ذكر العورة بصيغة الجمع لا المثنّى، لأنّ كلّ شيئين من شيئين جمع[2]، فكيف خفي على المعترض ذلك، مع أنّه لا دليل على ما يستقربه هو، لأنّ العدول من الظاهر لا يتمّ إلاّ بقرينة صارفة. والأصل في العورة الوضع المعروف

(١) خلفيات: ج٢/ ٤٧.

(٢) التبيان: ج٧/ ٢١٧ ـ ٢١٨.



ولذلك اختار معظم المفسّرين ما اختاره السيّد فضل الله ولم يجدوا بأساً في ذلك.

٣ ـ في حديثه عن يوسف عليه السلام وتعلُّق يعقوب عليه السلام به ذكر السيّد فضل الله أنّ من جملة الأسباب «جماله» فاستغرب البعض من ذلك، مع أنّه لو كان قد اطّلع على تفسير الميزان لوجد أنّه استنتج ذلك أيضاً، فما هو وجه الغرابة؟!

٤ ـ حاول أنْ يتذرّع بعض المعترضين ببعض العبارات الواردة في تفسير «من وحي القرآن» ممّا ظاهره وقوع المعصية من الأنبياء وغير ذلك مع ما هو ظاهر القرآن الكريم، مع أنّ منهج السيّد فضل الله يقوم أساساً على المنهج الوصفي الأدبي لشرح الآيات الكريمة، ثمّ يعطف على ذلك بما يزيل هذا الغبار ويبدّد مثل هذا الظهور.

على أنّ مثل هذه العبارات وردت في معظم التفاسير ولم يجد فيها المفسّرون بأساً ما دام المراد واضحاً، وإنّهم في مقام شرح الآيات الكريمة.

وكمثال على ذلك فقد ورد في تفسير الأمثل للشيخ ناصر مكارم الشيرازي وفي قصّة آدم عليه السلام: «.. ولهذا وقع في حبال الشيطان، وانخدع بوسوسته في المآل، ونزل بحبل خداعه المهترئ في بئر الوساوس الشيطانية.

بل سقط في ورطة المخالفة والعصيان للأوامر الإلهية كما يعبّر القرآن.. ومع أنّ آدم نظراً لسابقة عداء الشيطان له، ومع علمه بحكمة الله ورحمته.. كان اللازم أنْ يبدِّد كلّ الوساوس ويقاومها ولا يسلّم للشيطان إلاّ أنّه قد



وقع ما وقع على كلّ حال»[1]. وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ [طه : ١٢١]، قال الشيرازي: «غوى أخذت من مادّة الغيّ أي العمل الصبيانيّ الناشئ من اعتقادٍ خاطئ، ولما كان آدم هنا قد أكل جهلاً واشتباهاً.. فقد عبّر عن عمله بـ غوى»[2].

وقد تحدّث السيّد محمد باقر الحكيم في قصّة موسى عليه السلام عن تردُّده في الإقدام على حمل الدعوة بمفرده[3]، وتحدّث عن عمله الارتجالي وقتله القبطي حيث ضيَّع بذلك فرصة ثمينة لإنقاذ قومه[4].

ومهما يكن من أمر، فقد وردت مثل هذه العبارات في معظم التفاسير دون أن تمسّ بالمركز العظيم للأنبياء، فلماذا يحاول البعض تصيُّد بعض العبارات في تفسير «من وحي القرآن» والاستفادة منها في ظلّ عدم معرفة القرّاء بطبيعة مثل هذه العبارات وورودها في معظم التفاسير!.

٥ ـ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي﴾ [طه : ٢٧] على لسان موسى عليه السلام ذكر السيّد فضل الله أنّه عليه السلام سأل الله أن يزيل لكنة في لسانه، فاستغرب البعض من ذلك، مع أنّ هذا الرأي ممّا اختاره أعلام المفسّرين دونما إحساس بغرابته، وقد وردت فيه بعض المرويّات[5].

على أنّي وجدت أنّ هذه الكتابات التي ظهرت مؤخّراً واستهدفت تفسير «من وحي القرآن» لا تستند إلى منهج علميّ رصين، فإنّها عمدت إلى تقطيع العبارات تارة، أو الانتقائية تارة أخرى، إلى درجة عمدت هذه

---

(١) تفسير الأمثل ج٤/ ٥٤٥.

(٢) المصدر نفسه ج١٠/ ٨٥.

(٣) علوم القرآن/ ٣٩٧.

(٤) المصدر نفسه/ ٤٢١.

(٥) راجع بحار الأنوار: ج١٣/ ١٩ـ ٤٦ ـ ٦٤.

الكتابات إلى التشبّث بالأخطاء المطبعية أو ممّا هو من سهو القلم، من دون الرجوع ليس إلى كتب السيّد فضل الله الأخرى لتحديد نظريّته وآرائه بشكلٍ عام بل من دون الرجوع إلى تفسير «من وحي القرآن» نفسه، كما سيجده القارئ في بعض التطبيقات، وتحديداً في الحديث عن نبوّة النبيّ يحيى عليه السلام.

كما أنّ منهج هذه الكتابات يقوم على تبنّي بعض المقولات الفكرية، ومحاولة الظهور بها للقارئ وكأنّها من المسلّمات أو الضرورات الفكرية عند الأعلام من علماء وأساطين الطائفة، في وقت نجد فيه هذه المقولات محلّ جدل كبير بينهم. ولا يخفى على العلماء فإنَّ مثل هذا المنهج لا يخدم الفكر ولا الثقافة، علماً أنّه لا يليق بالمنسوبين إلى معاهد الفكر والمعرفة.

هذا وقد قسّمت الكتاب إلى فصول ثلاثة، الأول: مقدّمات في علوم القرآن الكريم وما يتّصل به، والثاني: في مركز الأنبياء في الفكر الإسلاميّ، والثالث: في بعض قصص الأنبياء.

محمّد الحسيني

دمشق / ٢٢ شوّال/ ١٤١٩هـ

٩ شباط / ١٩٩٩م



مقدّمات في علوم القرآن



التفسير

التفسير[١] ـ كعلم ـ يعني بالقرآن الكريم بوصفه كلاماً لله تعالى، من حيث البحث عن مدلول اللّفظ، وعن إعجاز القرآن الكريم ومناحي إعجازه المختلفة، وعن أسباب نزول آياته، وعن الناسخ والمنسوخ منه، والخاص والعّام، والمقيّد والمطلق، فضلاً عن البحث في دوره لهداية البشرية وبناء المجتمع الإنساني، ويمكن أن نجمله في: إيضاح مراد الله تعالى من كتابه العزيز.

وقد بدأ علم التفسير على يد النبيّ الأكرم محمّد ﷺ وهو يعلّم المسلمين ما نزل عليه من كلام الله، فيما خصَّ الإمام عليّاً عليه السلام بتعليم خاص باعتباره الحجّة من بعده على المسلمين وخليفته عليهم، ليتعاهد كتاب الله بالحفظ هو والأئمّة عليهم السلام من بعده.

ثمّ تصدّى العلماء من الرواة وغيرهم ـ على اختلاف طبقاتهم ـ وصولاً إلى الزمن الحاضر للعناية بكتاب الله تعالى شرحاً وإيضاحاً ـ وفق مناهج مختلفة ـ إلى درجة بلغت فيها كتب التفسير المئات إنْ لم تكن الآلاف.

وإذا كان قد اختلف العلماء في مدى شمول (التفسير) لحمل اللّفظ

(١) للتوسّع أنظر: علوم القرآن للشهيد الصدر ضمن كتاب (علوم القرآن) للسيّد محمّد باقر الحكيم ص٢١٦ وما بعد ط ٣/ قم ١٤١٧ هـ البيان في تفسير القرآن للسيّد الخوئي ص٣٩٧، ط٣/ بيروت ١٩٧٧، القرآن في الإسلام للسيّد الطباطبائي ص٦٨ وما بعد، ترجمة أحمد الحسيني، ط، طهران/ ١٤٠٤هـ.



على معناه الظاهر سواء كان ظهوره بسيطاً أو معقّداً، فإنّهم لم يختلفوا في انطباق (التفسير) على اكتشاف المعنى الذي لا يقتضيه الاستعمال اللّغوي بطبيعته، أي المعيّن بالدليل الخارجي.

لكنّ ما استبعده العلماء من التفسير ـ قولاً واحداً ـ الظهور البسيط الذي يتبادر إلى الذهن دونما جهد وبذل وعناية.

وإنْ كان يمكن شمول (التفسير) للظاهر ظهوراً بسيطاً بلحاظ الاختلاف المعرفي للأشخاص، لأنّه قد يكون ظاهراً عند البعض وقد لا يكون ظاهراً عند آخرين، فيحتاج إلى البيان والإيضاح فيصدق عليه التفسير، فيما اختلفوا في الظهور المعقد المتكوِّن من مجموعة ظهورات متفاعلة ليكون مشمولاً بالتفسير عند بعضهم، وليس كذلك عند آخرين.

وقد يمثّل[1] له بقوله تعالى من سورة الجمعة: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِي لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ [الجمعة : ٩].

فإنَّ صدر الآية ظاهر في وجوب حضور صلاة الجمعة فيما قد يكون ذيلها ظاهراً في عدم الوجوب، وذلك لظهور صيغة افعل (**اسْعَوْا**) في الوجوب، وظهور (**خَيْرٌ لَّكُمْ**) في عدم الوجوب لاقتضائه الخيرية لا الإلزام، ولذلك يتصدّى الفقيه لعملية بذل الجهد لاقتناص الظهور من تمام الآية وبيان المراد منها.

ويتعدّى المفسّر من تفسير اللّفظ إلى تفسير المعنى، فإنّه قد يكون اللّفظ واضح المعنى، ولكنّه غير واضح على مستوى المعنى، كما في (اللّوح)

(١) ما ذكرناه لمجرّد التمثيل بغض النظر عن المناقشة في الظهور وعدمه في ذيل الآية.



و(القَلَمْ) و(العَرْش) وغير ذلك ممّا ورد في الكتاب الكريم، ممّا يراد معرفة مصداقه الخارجي إنْ أمكن ذلك.

* شروط المفسّر[1]

ولكي يمارس (المفسِّر) مهمّته ووظيفته في إيضاح كلامِ الله تعالى والكشف عن مراده لا بدّ أن يتوفّر على عدّة شروط تشكِّل الضمانة الأساسية لنجاح مهمّته وعدم التورّط بأخطاء جسيمة.

الشرط الأوّل

يجب أن يتوفّر المفسِّر على مستوى رفيع من الاطّلاع على اللّغة العربية ونظامها، لأنّ القرآن جاء وفق هذا النظام. لكنّ القدر اللازم توفّره من هذا الشرط في تفسير القرآن يختلف من جانبٍ إلى آخر، فقد لا يحتاج التعمُّق في أسرار اللّغة العربية في الجوانب الفقهية فيه بالدرجة نفسها التي يحتاجها في دراسة الفنّ القصصي في القرآن.

في توضيح هذا الشرط يؤكّد الأستاذ السيّد فضل الله أنَّ (مَنْ يريد أن يفهم القرآن يحتاج إلى ثقافة أدبية واسعة منفتحة على عمق الأساليب الأدبية في فهم المضمون هنا وهناك، ولا يمكن أن تفهم القرآن من خلال القاموس، لأنّ القاموس، قد يضيء لك معنى الكلمة في بعض الاستعمالات ولكنّه لا يعطيك حركية الكلمة في المضمون الفكريّ الذي يحتاج إلى الكثير من وعي الأسلوب ووعي القاعدة)[2]. ولذلك يتجاوز فهم القرآن مرحلة فهم الكلمة في القاموس وإنْ كان للقاموس دوره.

(١) اعتمدنا بشكلٍ رئيسي على ما كتبه الشهيد الصدر، مرجع سابق، ص٢٤٥.
(٢) الندوة: ج٣/ ٤٢٨ ط أولى بيروت، دار الملاك/ ١٩٩٨.



الشرط الثاني

ولا بدّ للمفسِّر أن يحاول إلى أكبر درجة ممكنة الاندماج كليّاً في القرآن عند تفسيره، ويعني ذلك أن يدرس النصّ القرآني ويستوحي معناه دون تقييد مسبق باتّجاه معيّن غير مستوحى من القرآن نفسه، وبكلمةٍ أخرى يفترض في المفسِّر أن لا يعمد إلى تفسير القرآن وهو معبّأ بمواقف مسبقة تجاه النصّ، فيحاول أن يُفسّر النصّ ويطوِّعه باتّجاه متبنّياته الفكرية، بل يجب أن يتصدّى إلى التفسير وهو مجرّد ـ مهما أمكنه ذلك ـ من آثار الانحياز الفكريّ والعاطفيّ لمتبنّياته وأفكاره ومذهبه واتّجاهه. وعندئذٍ يكون النصّ القرآني القاعدة الفكرية والإطار المذهبي الذي يستهدى، بدلاً من أن يكون (ملحقاً) لهذا الاتّجاه أو ذاك.

وفي هذا الصدد كتب السيّد الأستاذ (... ولهذا فإنّنا نحاول ـ هنا ـ أن نسجّل تحفُّظاً على الكثير من الأحكام المسبقة التي تحاول تطويق النصّ القرآني ببعض الاستبعادات الذاتية.. فإنّنا نلاحظ أنّ تصوّرنا لشخصية الأنبياء يبدأ من القرآن؛ فيما يحدّثنا عنهم من أحاديث، ويسبغه عليهم من صفاتٍ فهو المصدر الأساسي الأمين الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه...)[1].

وعندئذٍ سيكون النصّ القرآني هو المعيار الذي تعرض عليه الأفكار والخواطر والاحتمالات لا العكس.

---

(١) من وحي القرآن: ج١٠/ ١٦٦ ط، دار الزهراء ـ بيروت.



الشرط الثالث

أن يتوفّر المفسِّر على (منهج) عام للتفسير، يحدّد على ضوئه طريقته في التفسير، من حيث اعتماده على الظهور، ومن حيث اعتماده على الروايات في حقل التفسير، ومن حيث اعتماده على القرائن العقلية، وغير ذلك ممّا سنشير إليه في بحث (آليات التفسير)، نظراً لاختلاف وجهات نظر العلماء تجاه ما ذكرنا من حيث الحجّية والاعتبار وعدمهما، ولذلك تختلف (المعطيات) والنتائج عند مفسِّر وآخر نتيجة الاختلاف في هذه (الآليات) من حيث الاعتماد عليها وعدمه، والاعتبار وعدمه.

ولذلك يجب أن ينظر إلى أفكار المفسّرين ونتائج تأمّلاتهم في إطار هذه الآليات وفي ضوء مناهجهم العامّة، بعيداً عن المناقشات العاطفية أو التي تستدعي إثارة العاطفة، أو انسياقاً مع الأنس الذهني ببعض (المقولات) التي هي بالأساس محلّ مناقشة وتأمّل عند العلماء.

❁ آليات التفسير

يمكن أن نحدّد ثلاث (آليات) يستعين بها المفسِّر للوصول إلى مراد كتاب الله العزيز.

أوّلاً: فهم مراد الكتاب من خلال الظواهر.

ثانياً: الأخبار المروية عن النبيّ ﷺ والأئمّة من أهل بيته الطاهرين عليهم السلام.

ثالثاً: القرائن العقلية.

ظواهر القرآن

أمّا فهم القرآن من خلال اتّباع الظواهر فهو مبني على حجّية ظاهر الكتاب الكريم، وهو ممّا لا إشكال فيه إلاّ عند جملة من علمائنا ممّن هو على مسلك الإخبارية.

كتب السيّد الطباطبائي: (القرآن الكريم كلام كسائر ما يتكلّم به النّاس، ويدلّ دلالة واضحة على معانيه المقصودة وما يرومه من بيان المفاهيم والمعطيات، وليس فيه خفاء على المستمعين لآياته، ولم نجد دليلاً على أنّه يقصد من كلماته غير المعاني التي ندركها من ألفاظه وجمله. أمّا وضوحه في دلالته على معانيه فلأنّ أيّ إنسان عارف باللّغة العربية بإمكانه أن يدرك معنى الآيات الكريمة كما يدرك معنى كلّ قول عربي.. وأمّا ما ذكرناه من أنّه لا دليل خارجي على نفي حجّية ظواهر القرآن، فلأنّنا لم نجد دليلاً مثل هذا، إلاّ ما ادّعاه بعض من أنّنا ـ في فهم مرادات القرآن ـ يجب أن نرجع إلى ما أثر عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أو ما روي عن أهل بيته المعصومين عليهم السلام. ولكن هذا ادّعاء فارغ لا يمكن قبوله، لأنّ حجّية قول الرسول والأئمّة عليهم السلام يجب أن تفهم من القرآن الكريم، فكيف يتصوّر توقّف حجّية ظواهره على أقوالهم عليهم السلام. بل نزيد على هذا ونقول: إنّ إثبات أصل النبوّة يجب أن نتشبَّث فيه بذيل القرآن الذي هو سند النبوّة كما ذكرنا سابقاً. وهذا الذي ذكرناه لا ينافي كون واجب الرسول والأئمّة



عليهم السلام بيان جزئيّات القوانين وتفاصيل أحكام الشريعة التي لم نجدها في ظواهر القرآن وإنْ يكونوا مرشدين إلى معارف الكتاب كما يظهر من الآيات..)[1].

تطبيقات

١ ـ استظهر السيّد الطباطبائي من قوله تعالى من سورة [النساء: آية ١]: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاء**﴾ أن يكون النسل الموجود من الإنسان ينتهي إلى آدم وزوجته من غير أن يشاركهما فيه غيرهما. ولذلك رجَّح الروايات التي دلَّت على وقوع الزواج بين الأخوة من آدم وحوّاء، على الروايات التي دلَّت على وقوع الزواج من حور العين أو الجنّية التي أنزلت لقابيل وهابيل.

قال السيّد الطباطبائي بعد أن نقل رواية الاحتجاج عن السَّجاد عليه السلام التي دلَّت على وقوع الزواج بين الأخوة: (أقول: وهذا الذي ورد في الحديث هو الموافق لظاهر الكتاب والاعتبار، وهناك روايات أخر تعارضها وهي تدلّ على أنّهم تزوّجوا بمن أنزل إليهم من الحور والجان وقد عرفت الحقّ في ذلك)[2].

نذكّر أنّ السيّد الأستاذ ناقش في هذا الظهور. قال: «.. ربّما يستظهر من هذه الفقرة الفكرة التي تقول: إنَّ مصدر التوالد في النوع الإنساني هما آدم وحوّاء.. وليس هناك أيّ عنصر آخر غير إنساني ـ كما تحاول بعض

(١) القرآن في الإسلام: مرجع سابق، ٣٥ حتى ٣٧.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج٤/ ١٤٧، وانظر ١٣٦ وما بعد، ط ، قم.

الروايات أن توحيَ به ـ من أنّ بداية التناسل في الطبقة الثانية كانت من حوريّة أو جنّية تزوّج أحدهما بعض أولاد آدم ـ وتزوّج الأخرى بعض آخر. فقد يستفاد من الآية أنّه لو كان هذا صحيحاً لقال: وبثَّ منهما ومن غيرهما.. ولكنّ هذا الاستظهار غير دقيق لأنّ هذه الفقرة تتحدّث عن انطلاق التناسل منهما باعتبارهما المصدر الأول.. من دون تعرّض لما حدث بعدهما من خصوصية التزاوج فلا ظهور لها من هذه الجهة نفياً أو إثباتاً..»[1].

وسنفصّل الموقف من هذه القضية في بحث مقبل توضيحاً لهذه المسألة، لأنّها وقعت مثار تشنيع غير مبرّر علمياً من البعض أقلّ ما يقال بحقّه إنّه انفعالي أو ناشئ من قلّة التدبُّر ومتابعة أقوال العلماء كما نشير إليه في بحث (حجّية أخبار التفسير) الآتي.

٢ ـ وفي قوله تعالى من سورة [الإسراء: آية ٦٠]: ﴿**وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِّلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَنُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلاَّ طُغْيَاناً كَبِيراً**﴾ استظهر السيّد فضل الله أنّ الرؤيا في الآية الكريمة هي رؤياه قروداً تصعد منبره وتنزل فساءَه ذلك واغتمّ به، وأنّ الشجرة الملعونة هي ـ كما في التفسير بطرق شتّى ومن الفرقين ـ عائلة بني أُميّة ـ وهذا الاحتمال ـ كما يراه السيّد فضل الله ـ هو الأقرب إلى الذهن وإلى جوّ الآية فيما توحي به كلمة الإحاطة في قوله تعالى: ﴿... **إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ**﴾ من الانفتاح على الأشياء المستقبلة المتّصلة بحركة الإسلام في المستقبل فيما يريد الله أن يعرِّف به رسوله، فيما ينتظر دينه من تطوّرات على صعيد التطبيق في حركة الواقع..

(١) من وحي القرآن: ج٧/ ٢٧.



كما أنّ مفهوم الفتنة يلتقي بالواقع المنحرف الذي يقود إلى الارتباك أكثر ممّا يلتقي بما يختلف الناس حوله من الأخبار.

وقد أبطل السيّد فضل الله التفسيرات الأخرى التي لا يساعد عليها الظاهر من الآيات الكريمة ولا السياق ولا طبيعة المشكلة.

نذكِّر أنّ السيّد فضل الله جعل في استظهاره من الروايات مستنداً لتأكيد هذا الظهور ونفي أيّ تفسير آخر لا ينسجم معه[1].

٣ ـ وفي تفسير قوله تعالى من سورة [النساء: آية١] ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاء وَاتَّقُواْ اللّهَ الَّذِي تَسَاءلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً**﴾.

أكّد السيّد فضل الله أنّ الآية الكريمة المشار إليها وغيرها من الآيات المتحدّثة عن بداية الخلق فيما حدّثنا الله عنه من خلق آدم الذي هو الأب الأوّل للنوع الإنساني، ظاهرة في أنّ إنسانية الإنسان كانت متأصّلة في حركة وجوده منذ البداية.

وعلى أساس هذا الظهور رفض السيّد فضل الله ما عرف بنظرية (أصل الأنواع) التي ابتدعها داروين[2].

(١) من وحي القرآن: ج١٤/ ١٧٠ فما بعد.

(٢) م. ن: ج٧/ ٣٠.



العدول عن الظاهر

ويمكن العدول عن الظاهر في حالة قيام قرينة تقتضي ذلك العدول.

ولذلك استقرب السيّد فضل الله في تفسير قوله تعالى من سورة [النساء: آية ٤٣]: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّىَ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ**...﴾ أن يكون معنى السكر الوارد في الآية النوم لا سكر الشراب، وذلك بقرينة قوله: ﴿**حَتَّىَ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ**...﴾ ممّا يوحي بأنّ الآية واردة في مجال معالجة الجوّ الروحيّ الواعي الذي ينبغي للمصلّي أن يعيشه في حال الصلاة.. بحيث تكون هذه الفقرة دليلاً على صرف اللّفظ عن معناه الظاهر بإرادة السكر بمعناه المتّصل بسكر الشراب، وعلى ضوء ذلك فلا تختصّ الكلمة بسكر النوم.. بل تمتدّ إلى كلّ حالة ذهول وغياب عن الوعي.

وقد يعضد هذه القرينة من داخل الآية الكريمة بما ورد في تفسير العياشي عن زرارة عن الباقر عليه السلام قال: **لا تقم إلى الصلاة متكاسلاً أو متناعساً أو متثاقلاً فإنّها من خلل النفاق فإنّ الله نهى المؤمنين من أن يقوموا إلى الصلاة وهم سكارى يعني من النوم**[١]..

ولكنَّ العدول عن الظاهر لا يكون بلا مناسبة أو رجماً بالغيب، وتحت التأثيرات الذاتية. ولذلك رفض السيّد فضل الله العدول من ظاهر الآيات الكريمة الدّالة على وقوع الإسراء بجسد النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله وسلم إلى القول بإسرائه بالروح، بناء على ما ورد من روايات تشبّث بها البعض.

قال السيّد الأستاذ في هذا الصدد: «وإنّنا عندما ندرس ظاهر الآية

(١) من وحي القرآن: ج٧/ ١٩٦.



المتضمّنة للإسراء فإنّنا نراها ظاهرة في الإسراء بالجسد، فيما توحي به كلمة الإسراء من الحركة في السير، وكلمة «عبده» من التعبير عن الذّات بمعناها المادي ـ الجسدي. ولكن هذا لا يمنع من الخروج عن هذا الظاهر إذا قام هناك دليل قطعي ينفي هذا الظاهر، وليس هناك ما يفيد القطع، بل كلّ ما هناك وجود بعض الروايات التي لا تفيد إلاَّ الظنّ في سندها ودلالتها..»[1].

والموقف كان نفسه في تفسير قوله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُواْ مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللّهُ مُوتُواْ ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَـكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَشْكُرُونَ**﴾ [البقرة: ٢٤٣] فقد رفض السيّد فضل الله العدول من ظاهر الآية في وقوع الإحياء حقيقة إلى تفسيره بنحو المثل بما يفسّره تفسيراً معنوياً بعيداً عن الواقع والحقيقة.

قال السيّد فضل الله: «.. وفي هذا الجوّ نفهم من الإحياء بعد ذلك معنى يلتقي بالعبرة التي أراد الله لهم أن يأخذوها من ذلك كلّه. ولعلّ في ابتداء الآية بكلمة (**أَلَمْ تَرَ**...) ما يوحي بأنّ القصّة كانت معروفة بشكلٍ واضح، أو هكذا تريد الآية أن توحي.. ممّا يؤكّد الطبيعة الواقعية للقصّة، ولهذا كلّه فإنّنا نتحفَّظ بشدّة في تأويل كلمات الآية إلى غير ما هو الظاهر من معناها اللّغوي، لا لأنّنا نرفض الاستعمالات المجازية في القرآن بل لأنّ جوّ الآية لا يسمح بذلك..»[2].

وفي الإطار نفسه رفض السيّد الطباطبائي العدول من ظاهر اللّفظ القرآني إلى غيره بلا قرينة تسمح بذلك أو تسوِّغه.

(١) من وحي القرآن: ج١٤/ ٩.

(٢) م. ن: ج٤/ ٢٠٦.



ففي قوله تعالى من سورة [النور: آية ٥٥] : ﴿**وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ**﴾ فقد نقل السيّد الطباطبائي أنّ الخلاف اشتدّ بين المفسّرين في هذه الآية ونقل الأقوال والتي ملخّصها:

* أنّها واردة في أصحاب النبيّ ﷺ وقد أنجز الله وعده لهم باستخلافهم في الأرض وتمكين دينهم، والمراد باستخلافهم استخلاف الخلفاء الأربعة بعد النبيّ ﷺ أو الثلاثة الأول منهم...

* وقيل إنّها عامّة لأمّة محمّد ﷺ بتمكين الإسلام وانهزام أعداء الدِّين.

* وقيل إنّها في المهديّ الموعود (عجَّل الله فرجه الشريف) الذي تواترت الأخبار في ظهوره.

قال السيّد الطباطبائي: «والذي يعطيه سياق الآية الكريمة على ما تقدّم من البحث بالتحرُّز عن المسامحات التي يرتكبها المفسّرون في تفسير الآيات هو أنّ الوعد لبعض الأُمّة لا لجميعها ولا لأشخاص خاصّة منهم وهم الذين آمنوا منهم وعملوا الصالحات فالآية نصّ في ذلك ولا قرينة من لفظ أو عقل يدلّ على كونهم هم الصحابة أو النبيّ ﷺ وأئمّة أهل البيت عليهم السلام، ولا على أنّ المراد بالذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات جميع الأُمّة، وإنّما صرف الوعد إلى طائفة خاصّة منهم تشريفاً لهم أو لمزيد من العناية بهم فهذا كلّه تحكم من غير وجه»(١).

(١) تفسير الميزان: ج١٥/ ١٥٣ وما بعد.



ومحصّل ما يثبته السيّد الطباطبائي أنّ الآية بسياقها تَعِدُ بمجتمع مؤمن صالح يَرِث الأرض ويمكّن له بتحكيم الدِّين من دون إخلال، وهو مجتمع لا يكون إلاَّ في آخر الزمان، كما ورد في الأخبار فإذا انطبق على مجتمع فينطبق على زمن ظهور المدي (عجَّل الله فرجه الشريف)، لكن على أن يكون الخطاب للمجتمع الصالح لا للمهديّ عليه السلام وحده، لأنَّ الخطاب متوجّه إلى القوم وليس لأشخاص، نعم هو يتعدّى إلى كلّ مَن اتّصف بما هي الأوصاف المشار إليها.

وانسجاماً مع ما ذكرناه من إمكانية العدول من ظاهر الآية إلى غيره مع قيام القرينة، وإلاَّ فالظاهر هو المحكَّم، فقد مال السيّد فضل الله في تفسيره «من وحي القرآن»[1] إلى عدم اختصاص الآية بأشخاص معيّنين كما ورد من أقوال في المسألة من إرادة الخلفاء الراشدين أو الأُمّة أو الإمام المهديّ عليه السلام كما ذكره الطباطبائي، وزاد على ما رآه السيّد الطباطبائي أنّ ما تذكره الآية لا تخصّ مرحلة بعينها بل تعمّ كلّ مرحلة استطاع الإسلام فيها أن يحكم ويمتدّ ويهيمن، واستطاع المسلمون أن يعيشوا فيها الطمأنينة والقوّة والثبات، وعلى كلّ مرحلة مستقبلية تتّصف بهذا الوصف.

وبذلك تنطبق على المستقبل الموعود مع ظهور الإمام المهديّ عليه السلام كما ذكره السيّد الطباطبائي، لكن أكَّد السيّد فضل الله أنّ الآية منطبقة على المرحلة الأولى التي كانت مورد نزول الآية الكريمة، عندما يعدهم الله تعالى بالانتصار والتمكين والأمن بعد المطاردة والخوف والتشريد.

(١) من وحي القرآن: ج١٦/ ٣٩٠ حتّى ٣٩٢.



وقفة تأمُّل

تعليقاً على رأي السيّد فضل الله كتب البعض في كتابه «خلفيات...»: «إنَّ لنا هنا ملاحظات عدّة، نختصر القول فيها على النحو التالي:

١ ـ قوله: «وهناك مَنْ قال: بأنَّ المراد بها الخلفاء الراشدون ومَنْ قال: بأنّ المراد المهديّ المنتظر (عجَّل الله فرجه الشريف). وقد وردت روايات في هذا الرأي «أو ذاك الرأي..» غير دقيق وذلك لما يلي:

أ ـ أنّ هذا القول ليس دقيقاً، فإنّه لم ترد روايات تقول إنّ المراد بالآية هم الخلفاء الراشدون.

ب ـ إنَّ القول بأنّ المراد بهذه الآية الإمام المهديّ (عجَّل الله فرجه الشريف) إنّما يستند إلى الروايات الكثيرة الواردة عن أهل البيت عليهم السلام في هذا الشأن.

ج ـ قال الطبرسي: «وعلى هذا إجماع أهل العترة الطاهرة، وإجماعهم حجّة لقول النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم: «**إنّي تاركٌ فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي إلخ...**».

وقال الشيخ الطوسي وهو يردُّ على الجبائي ومن تابعه: «وقال أهل البيت عليهم السلام إنَّ المراد بذلك المهدي (عجَّل الله فرجه الشريف)».

٢ ـ إنّنا لا ندري كيف يتجرّأ أحد ـ مهما بلغ من القوّة والشوكة ـ على أن يقول بمقالةٍ يخالف فيها صراحة ما ثبت عن أهل البيت عليهم السلام.

ونجد هذا الرجل لا يلتفت إلى ما يثبت عن أهل البيت هنا ويقول: (إنَّ الآية لا تقتصر على مرحلة دون مرحلة بل هي تشمل ما كان في الماضي



حيث استطاع الإسلام فيها أن يمتدّ ويهيمن، تشمل كلّ مرحلة مستقبلية تتّصف بهذا الوصف، لكن في جميع الأحوال لا بدّ من إدخال المرحلة الأولى للدعوة..)[1] انتهى.

مناقشة الاعتراض

وتعليقاً على اعتراضات البعض نقول:

١ ـ إنَّ (قوله) بعدم دقّة ما ذكره السيّد فضل الله من إنّه وردت هناك عدّة روايات في هذا الرأي أو ذاك، (غير دقيق)، وذلك لأنّ أقصى ما أشار إليه السيّد فضل الله هو ورود روايات في هذا الرأي أو ذاك دون تفصيل، ودونما إشارة إلى هذه الروايات ويكفي أن تكون هناك روايات لبعض الأقوال ليقال: «وردت روايات في هذا أو ذاك، خاصة وأنّه عبَّر بـ (أو) لا على نحو التفصيل. ومجرّد عدم روايات في أنّ المراد من الآية الكريمة في خصوص الخلفاء الراشدين، لا يعني عدم دقّة قول السيّد فضل الله، لأنّه يشير إلى الروايات التي تمسَّك بها أصحاب الرأي دون أن يشير إلى وجه الدلالة على ذلك، لأنّ أصحاب الرأي المشار إليه استندوا إلى ما ورد عن النبيّ ﷺ من خلافة الأئمّة الإثني عشر من قريش، فحاولوا تطبيقها على الخلفاء الراشدين وغيرهم، ولذلك فإنّه يصحّ أن يقال إنّ هناك روايات لهذا الرأي أي روايات استند إليها أنصار الرأي المذكور، وإنْ لم يصحّ استنادهم إلى ذلك.

٢ ـ وأمّا ما ذكره في فقرة (ب) وفقرة (ج)، فهو صحيح في الجملة، لأنّ السيّد فضل الله لم ينفِ انطباق الآية الكريمة على الإمام المهديّ (عجَّل

(١) خلفيّات: ج٢/ ٢٧٢، ٢٧٣.



الله فرجه الشريف)، ليقال له: إنّه كيف يهمل هذه الروايات الكثيرة، لأنّ هذه الروايات الصادرة عن أهل البيت عليهم السلام في حقل التفسير معظمها تطبيقيّة، أي تتحدّث بلسان المصداق، وذلك لا يمنع من التعميم، وهذا ما سنشير إليه في بحث (أخبار التفسير) وما ذكره العلماء الأعلام في ذلك.

كتب الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في تفسيره «الأمثل» بعد ذكره لهذه الروايات التي فسّرت الآية بالإمام المهديّ (عجَّل الله فرجه الشريف) أو شيعة أهل البيت عليهم السلام على يد الإمام المهديّ (عجَّل الله فرجه الشريف). قال: «وكما قلنا، لا تعني هذه التفاسير حصر معنى هذه الآية، بل بيان مصداقها التام..»(١). ولذلك نعى الشيخ الشيرازي على بعض المفسّرين مثل الألوسي موقفهم من هذه الروايات ورفضهم لها دونما تنبّه إلى أنّها في مقام بيان المصداق لهذه الآية الكريمة.

وأمّا ما ذكره عن الشيخ الطوسي في ردّه على الجبائي من أنّ الآية في المهديّ (عجَّل الله فرجه الشريف) فإنّه وإنْ كان صحيحاً لكنّه غفل عن رأي الشيخ الطوسي الذي سنبيّنه بعد قليل، إنْ لم يكن تغافل عنه.

٣ ـ وأمّا ما ذكره من أنّه لا يدري كيف يتجرّأ أحد على مقالة تخالف صراحة ما ثبت عن أهل البيت عليهم السلام فهو للأسف ينطوي على مغالطة، كما أنّه يُسيء إلى العلماء الأعلام من شيوخ الطائفة ومفسّريها كما سنشير إليه، حيث رجَّح عدد من مفسّرينا ما التزم به السيّد فضل الله ومالوا إلى ما مال إليه من رأي. وأُشير إلى بعض هؤلاء، ويمكن للقارئ مراجعة تفاسير أخرى للوقوف على تفسير الآية الكريمة، مع احترامنا وتقديرنا لآراء مفسّرينا جميعهم.

(١) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ج١١/ ١٣٢، ط أوّل/ ١٩٩٢، بيروت مؤسسة البعثة.



أ ـ: تفسير (التبيان) للشيخ الطوسي شيخ الطائفة

قال الشيخ الطوسي: «... في هذه الآية وعدٌ من الله تعالى للذين آمنوا من أصحاب النبيّ ﷺ وعملوا الصالحات بأنْ يستخلفهم في الأرض، ومعناه يورثهم أرض المشركين من العرب والعجم.. وفي ذلك دلالة على صحّة نبوّة النبيّ ﷺ لأنّه أخبر عن غيب وقع مخبره على ما أخبر، وذلك لا يعلمه إلاّ الله تعالى: ﴿**وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى**﴾، يعني يمكّنهم من إظهار الإسلام الذي ارتضاه ديناً لهم ﴿**وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً**﴾ أي نصرهم بعد أنْ كانوا خائفين بمكّة وقت غلبة المشركين آمنين بقوّة الإسلام وانبساطه... فالاستخلاف والتمكين الذي ذكره الله في الآية كانا في أيّام النبيّ ﷺ حين قمع الله أعداءه وأعلى كلمته ونشر ولايته وأظهر دعوته وأكمل دينه، ونعوذ بالله أنْ نقول: لم يمكّن الله دينه لنبيّه في حياته حتّى تلافى ذلك متلاف بعده[1]..

وبما نقلناه من تفسير الشيخ الطوسي للآية الكريمة يظهر بوضوح أَنّه يرى أنّ الآية في أصحاب النبيّ ﷺ وقد وقع ذلك في حياته ونفى أن يكون التمكين مستقبليّاً. كما استظهره السيّد الطباطبائي ممّا أشرنا إليه. وبذلك يكون ممّن رجَّح الرأي الأوّل الذي يرى أنّ التمكين والوعد ممّا وقع في التاريخ وهو ما استظهر السيّد فضل الله دخوله في الآية وإنْ كانت الآية بصدد الأعمّ.

أمّا ما نقله البعض عن الشيخ فهو صحيح كما قلنا ولكنّه في موردٍ آخر فغضّ النظر عن رأي الشيخ الطوسي في المسألة وذكر قوله في موردٍ آخر. وهو ردّه على الجبائي.

(١) التبيان: ج٧/ ٤٥٤ حتّى ٤٥٧، ط، بيروت ـ دار إحياء التراث العربي.



وما ذكره الشيخ الطوسي في ردّه على الجبائي إنّما جاء ردّاً على ما ذكره بعض أبناء العامّة من أنّ الآية في الخلفاء الراشدين وذلك لأنّ التمكين لم يكن إلاَّ في خلافتهم. وإنّ الاستخلاف الوارد في الآية هو استخلاف الخلفاء الراشدين، ولكي لا يقال إنّ هناك إجماعاً للمفسّرين على هذا التفسير فردَّ الشيخ الطوسي بأنّه لا إجماع لأنّ أهل البيت عليهم السلام قالوا: إنّ المراد بالآية الإمام المهديّ (عجَّل الله فرجه الشريف). وقال مجاهد: هم أُمّة محمّد صلى الله عليه وآله وسلم. وعن ابن عباس قريب من ذلك.

ولذلك فإنّ الشيخ الطوسي ليس بصدد ذكر إجماع على أنّ المراد بالآية الإمام المهديّ (عجَّل الله فرجه الشريف) كما أشار إليه الطبرسي. ولم يرَ في رأي مَنْ قال إنّ المراد بالآية الإمام المهديّ (عجَّل الله فرجه الشريف) بل رجَّح أن يكون التمكين والاستخلاف قد حصل في زمن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم كما نقلناه عن الشيخ الطوسي فيما تقدّم فليراجع.

ب ـ التفسير الكاشف للشيخ مغنيّة

قال الشيخ مغنية: «... ظاهر الآية يدلّ على أنّ أُمّة تؤمن بالله ورسوله، وتلتزم العمل بشريعته فإنّ الله يستخلفها ويمكن لها في الأرض كان على ربّك حتماً مقضياً.. وقد أخذ بعض المفسّرين بهذا الظاهر. ثمّ شرع يشرح ويفسِّر معنى الإيمان والعمل الصالح وحدودهما وقيودهما.

أمّا نحن فمع الذين قالوا: إنّ المقصود في الآية هم النبيّ والصحابة خاصّة، فإنّهم لاقوا الكثير من الأذى والعناء في ذات الله قبل الهجرة وبعدها، ورماهم المشركون واليهود عن قوس واحدة، وكانوا وهم في المدينة إلى عام الفتح لا يصبحون ولا يمسون إلاّ مع السلاح حتّى قال



قائلهم كما في الطبري ـ ما يأتي علينا يوم نأمن فيه ونضع عنّا السلاح.. فقال له النبيّ ﷺ: لا تعبرون يسيراً حتّى يجلس الرجل ليس معه سلاح. وتحقّق وعد الله ورسوله فما مضت الأيام حتّى عاشوا آمنين على أنفسهم وأموالهم، وحكموا البلاد العربية كلّها، وفتحوا الكثير من بلاد المشرق والمغرب.. ﴿**وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ**﴾. يشير سبحانه إلى انتشار الإسلام وسلطانه في شرق الأرض وغربها ﴿**وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً**﴾ [النور: ٥٥]. وهذه هي نتيجة الصبر والتوكُّل على الله[١].

ورأي الشيخ مغنية كما هو واضح ليس كما يشير إليه البعض، فهل يصحّ أن نقول إِنّه يتجرّأ على ردّ روايات أهل البيت عليهم السلام؟

ج ـ الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل للشيخ الشيرازي

قال بعد ذكره للآراء التي أشرنا إليها سابقاً من كون المراد بالآية خصوص المسلمين الأوائل، أو الإمام المهدي:

«.. لا ريب في أنَّ هذه الآية تشمل المسلمين الأوائل، كما أنَّ حكومة المهديّ (عجَّل الله فرجه الشريف) مصداق لها، إذ يتّفق المسلمون كافّة من شيعة وسُنّة على أنّ المهديَّ (عجَّل الله فرجه الشريف) يملأ الأرض عدلاً وقسطاً وبعد أنْ مُلِئَت جوراً وظُلماً.

ومع كلّ هذا لا مانع من تعميمها، وينتج من ذلك تثبيت أُسس الإيمان والعمل الصالح بين المسلمين في كلّ عصر وزمان، وأنّ لهم الغلبة والحكم ذا الأُسس الثابتة.

(١) التفسير الكاشف: ج٥/ ٤٣٦، ط بيروت ـ دار الملايين.

أمّا قول البعض: إنَّ كلمـة الأرض غير محدّدة، وتشمل كلّ الأرض، وأنّها بذلك تنحصر بحكومة المهدي (أرواحنا له الفداء) لا تنسجم مع عبارة ﴿**كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ**﴾ لأنّ خلافة وحكومة السابقين بالتأكيد لم تشمل الأرض كلّها. وإضافة إلى ذلك فإنَّ سبب نزول هذه الآية يبيّن لنا ـ على أقل تقدير ـ وقوع مثل هذا الحكم في عصر النبيّ ﷺ، «رغم حدوثه في أواخر حياته»[١].

ثمّ ذكر الشيخ الشيرازي الأحاديث الواردة في الإمام المهديّ (عجَّل الله فرجه الشريف) ثمّ قال: «.. وكما قلنا، لا تعني هذه التفاسير حصر معنى هذه الآية، بل بيان مصداقها التامّ...»[٢].

ولذلك تكون الروايات الواردة في المهدي (عجَّل الله فرجه الشريف) تفسيراً لهذه الآية واردة مورد التطبيق ولبيان المصداق المستقبلي لهذه الآية الكريمة، بل هي المصداق التامّ، مع إمكان صدق هذا العنوان على كلّ مورد صدق فيه.

وبما ذكرناه من تفاسير بعض أعلام المدرسة الإمامية من أمثال الشيخ الطوسي من المتقدّمين ومن المعاصرين (الشيخ محمّد جواد مغنية والشيخ ناصر مكارم الشيرازي) لا يبقى مجال لاعتراض البعض، وما ذكره تعليقاً على رأي السيّد فضل الله بما وصفه عن عدم الالتفات إلى ما ثبت عن أهل البيت عليهم السلام.

وبذلك أيضاً يتّضح عدم صحّة ما ذكره عنواناً لبحثه تعليقاً على رأي

(١) الأمثل، المرجع السابق: ج١١/ ١٣١.

(٢) المصدر نفسه: ج١١/ ١٣٢.



السيّد فضل الله حيث قال: إنّه «لا يقبل بتفسير الأئمّة للآية بالإمام المهديّ ويتبنّى رأي المخالفين»[1]، حيث ظهر أنّ رأيه هو رأي الشيخ الطوسي ورأي من ذكرنا من الأعلام.

(١) خلفيات: ج٢/ ٢٦٩.

أخبار التفسير

ثمّة عدد كبير من الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام في تفسير الآيات الكريمة بلغت عدّة آلاف، وفيها مقدار كثير ممّا لا يمكن الاعتماد عليه[١] فما هو الموقف منها، وكيف يتعاطى معها المفسِّر؟

تتحدَّد الإجابة على التساؤل وفقاً للمواقف التالية:

أوّلاً: الموقف من الأخبار ـ بشكلٍ عام ـ وكيفية التعاطي معها.

ثانياً: هل يفتقر فهم القرآن الكريم على الرجوع إلى الأخبار، بحيث لا يمكن فهمه إلاّ بالرجوع إليها؟

ثالثاً: تحديد سعة دليل حجّية الأخبار وشموله لمطلق الخبر، والشرعيّ وغير الشرعيّ.

أمّا الموقف الأوّل، فإنَّ موقف العلماء من أعلام المدرسة الإمامية تجاه الأخبار مختلف، فهم بين متشدِّد تجاهه وبين متساهل في الأخذ به، وهي مواقف قديمة، ولها في التاريخ العلميّ جذر عميق، إلى درجة استنكر معها موقف عدد من الرواة من أمثال يونس بن عبد الرحمن وزرارة، وجميل بن درّاج والفضل بن شاذان ونسبوهم إلى العمل بالقياس وردّ الأخبار والتشدُّد في قبولها[٢].

(١) القرآن في الإسلام: المرجع السابق/ ٨٣.

(٢) اختلاف الحديث، محاضرات السيّد علي السيستاني بقلم هاشم الهاشمي ٢٢ مطبوع على الآلة الكاتبة.



لكن في الاتّجاه المقابل ثمّة موقف متساهل أو على الأقل لم يبلغ التشدُّد المشار إليه الذي كان مثار استنكار البعض، وهو موقف لا يقتصر على أنصار المدرسة الحديثيّة ـ إنْ صحّ التعبير ـ فقد تعدّى إلى بعض أنصار المدرسة الدقّية والفلسفية ـ إنْ صحّ التعبير أيضاً ـ من أمثال الملا صدرا الذي يقبل كلّ ما ينسب إلى الأئمة عليهم السلام، والميرزا النائيني الذي نقل عنه بأنّ الخدشة في أسانيد الكافي دأب العجزة[1]، وعلى حدّ تعبير السيّد الخوئي عنه حرفة العاجز كما في (معجم رجال الحديث).

غير أنَّ التشدُّد والتساهل قد لا يكون على إطلاقه عند هذا العالم أو ذاك، فقد يفصَّل بين حقلٍ وآخر كما هو عند الملا صدرا الذي لم يجد ثمّة أهمية للأحكام الفرعية ولو كانت إلزامية بقدر الأهمية في الجانب العقائدي والأخلاقي ممّا يعني صدور الروايات في الأحكام الفرعية عن الأئمّة عليهم السلام ولو كانت متعارضة ممّا لا يبقى مجال للتشدُّد فيها.

وهو رأي مال إليه الكاشاني أيضاً، وثمّة ملامح له عند آخرين من أعلام الطائفة[2].

لكن عند آخرين من أعلام الطائفة التشدُّد السندي في حقل الأحكام العملية ـ الفقهية، والبناء على المسامحة في غير الأحكام العملية لقلّة دواعي الكذب في غيرها ـ من وجهة نظرهم ـ والاكتفاء بالمتن[3] مع أنّ الواقع هو أنَّ الدواعي للكذب في الاعتقاديات وقضايا التاريخ أوفر وأكثر[4]. وعليه فإنَّ الموقف العام من الأخبار وطبيعة التعاطي معها

(١) المصدر السابق نفسه: ص ١٧٥/ ١٧٦.

(٢) المصدر السابق نفسه: ص١٦٤/ ١٦٥.

(٣) تهذيب الأصول للسيّد السبزواري: ج٢/ ١١٩ ـ ١٢٠ ط٣، دار المنار بيروت ١٩٩٦.

(٤) تفسير الميزان: ج١٢/ ١٠٨.



سيؤدّي إلى تحديد الموقف من أخبار التفسير، وستكون النتيجة مختلفة تبعاً لمنهج المفسِّر وموقفه من هذه الأخبار، وهو ما يفسِّر الفرق بين منهج التفسير بالمأثور وغيره من المناهج.

وبالنسبة لاستقلال القرآن في وضوح وظهور مداليله فثمّة اختلاف أيضاً، إذ لم تكن المدرسة تتّفق على قول واحد، فثمّة مَنْ لا يرى التفسير إلاَّ بالأثر الصحيح (الخبر) أو على الأقل الرجوع إليه وعدم اللجوء إلى الفهم بعيداً عن الخبر، وثمّة من يرى استقلال القرآن في مداليله وعدم الرجوع إلى الأثر (الخبر) في تفسير الآيات وفهم المراد منها. كما سنشير إليه في عرض بعض النظرّيات في هذا المجال.

وكذلك الأمر في الموقف في النقطة الثالثة، أي يختلف الأعلام في سعة دليل حجّية الخبر من حيث شموله للخبر الشرعي وغير الشرعي، ممّا يترك أثر ذلك على مدى الاعتماد على الأخبار الواردة في التفسير بعيداً عن الحكم الشرعي. وهذا ما سنشير إليه في بحث مقبل تحت عنوان (أخبار التفسير بلحاظ دليل الحجّية).

أخبار التفسير

أولاً: معالم عامّة

لا شكّ أنَّ هناك عدداً كبيراً من الروايات لتفسير القرآن شكّل المادّة الأساس لما يسمّى بـ «التفسير المأثور» سواء كان ذلك في المحيط الخاص ـ أعني في محيط مدرسة أهل البيت عليهم السلام ـ أم في المحيط العام لجمهور المسلمين، وإنْ كان عدد الروايات في المحيط الأوّل أكبر وأوسع منه ممّا في المحيط الآخر.

وممّا لا شكّ فيه أنَّ أكثر ما ورد من روايات في التفسير وأسباب النزول في المحيط العام ممّا لا يجوز على الحجّية لسببٍ وآخر لسنا بصدد الحديث عنه الآن، إلاّ أنَّ ما يعنينا الآن هو الأخبار والروايات في المحيط الخاص، ومدى حجّية هذه الأخبار ممّا سنشير إليه في بحثٍ لاحق.

وكتمهيد لما سيأتي من بحث في الحجّية نشير إلى المعالم الرئيسية لهذه الأخبار، والتي يمكن تلخيصها بالتالي:

وقد لاحظ الأعلام من المفسّرين على الروايات في التفسير أنّها في الغالب تطبيقيّة وليست من التفسير، ولذلك فهي لا تتعارض مع ظاهر القرآن، كما وأنّها لا تتنافى لو اختلفت مضامينها.

كتب الإمام الخميني رحمه الله تعليقاً على قوله تعالى: ﴿... **فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي**

فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم : ٣٠] قال: «وهنا لا بدّ من معرفة أنّ الفطرة وإنْ فسِّرت في هذا الحديث الشريف وغيره من الأحاديث بالتوحيد، إلاَّ أنَّ هذا هو من قبيل بيان المصداق، أو التفسير بأشرف أجزاء الشيء، كأكثر التفاسير الواردة عن أهل بيت العصمة عليهم السلام، وفي كلّ مرّة تفسّر بمصداق جديد بحسب مقتضى المناسبة فيحسب الجاهل أنّ هناك تعارضاً.

والدليل على أنّ المقام كذلك هو أنَّ الآية الشريفة تعتبر «الدّين» هو «فطرة الله» مع أنّ الدين يشمل التوحيد والمبادئ الأخرى»[1].

وكذلك ما أشرنا إليه ممّا أسماه السيّد الطباطبائي بـ «الجري» وهو اصطلاح مأخوذ من قول أئمّة أهل البيت عليهم السلام، كما يشير إلى ذلك السيّد الطباطبائي، ممّا يسمّى في ألسنة الأحاديث بـ «الجري» كما في حديث الإمام الباقر عليه السلام للفضيل بن يسار في وصف القرآن: «... **يجري كما يجري الشمس...**»[2].

قال السيّد الطباطبائي: «... وهذه سليقة أئمّة أهل البيت فإنّهم عليهم السلام يُطبّقون الآية من القرآن على ما يقبل أن ينطبق عليه من الموارد وإنْ كان خارجاً عن مورد النزول»[3].

وقد أشار إلى ذلك السيّد الخوئي في تفسيره لقوله تعالى: **﴿غَيرِ المَغضُوبِ عَلَيهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ﴾** [الفاتحة : ٧] قال: «وقد ورد في المأثور أنّ المغضوب عليهم هم اليهود، والضّالين هم النصارى. وقد تقدّم أنَّ الآيات القرآنية لا تختصّ بمورد وأنّ كلّ ما يذكر لها من المعاني فهو باب

---

(١) الإمام الخميني، الأربعون حديثاً، ٢١٠، ط دار التعارف، ط ٤/ ١٩٩٢ ترجمة السيّد الغروي.

(٢) تفسير الميزان: ج١/ ٤١ والقرآن في الإسلام ٦٧.

(٣) تفسير الميزان: ج١/ ٤٢.



تطبيق الكبرى»[1].

ولذلك رأى السيّد الخوئي في تفسير قوله تعالى: ﴿**فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ**﴾ [الأنبياء : ٧] أَنَّ «أهل الذكر» عنوان عام يشمل الجميع ويختلف باختلاف الموارد، وأنّ أهل الذكر في مقام إثبات النبوّة وما وصف الله به نبيّه ﷺ في الكتب السماوية هم علماء اليهود والنصارى، ولا يراد بهم الأئمّة عليهم السلام لأنّ إثبات كونهم من أهل الذكر فرع ثبوت النبوّة فكيف يمكن إثباتها بالسؤال عنهم. نعم بعد إثبات النبوّة لا بدّ لمن يريد القرب والزلفى من المولى سبحانه أن يسأل الأئمة عليهم السلام فهم أهل الذكر في المقام، كما أَنَّ أهل الذكر في عصر الغيبة هم الرواة بالقياس إلى الفقهاء، والفقهاء بالإضافة إلى عامّة الناس، فالمعنى واحد والاختلاف في المصاديق باختلاف الموارد[2].

وبناء على ذلك صحَّ أن يقال إنّ الآية نازلة في الأمر بالسؤال من اليهود والنصارى، ولكنّ الأئمّة عليهم السلام في مقام التطبيق فسَّروا «أهل الذكر» بالأئمّة عليهم السلام لأنّهم من مصاديق المفهوم.

والروايات عن أهل البيت عليهم السلام كثيرة في تطبيق الآيات على مصاديقها وتفسيرها بذلك، كما في تفسير «الصراط» بأنّه الإمام عليّ عليه السلام كما ورد في بعض الروايات، وكما في تفسير «الوسيلة» في قوله تعالى: ﴿... **وَابْتَغُواْ إِلَيهِ الْوَسِيلَةَ**﴾ [المائدة : ٣٥] بالإمام عليّ عليه السلام أيضاً أو مطلق الإمام كما في بعض الروايات.

(١) البيان في تفسير القرآن: ٤٨٧، ط٣/ ١٩٧٤، بيروت ـ مؤسّسة الأعلمي.

(٢) دراسات في الأصول العملية: ج٣/ ١١٢ تقرير بحث السيّد الخوئي بقلم السيّد الشاهرودي ط، النجف/ ١٩٥٢.



قال السيّد الطباطبائي بعد أن ذكر عدداً من الروايات في تفسير «الوسيلة» بالإمام كما في تفسير القمّي «... فقال: تقرّبوا إليه بالإمام». «أقول: أي بطاعته فهو من قبيل الجري والانطباق على المصداق...»[1].

وقد أشار إلى هذا الطابع التطبيقي للروايات عن أهل البيت عليهم السلام السيّد فضل الله في عدد من مواضع تفسير «من وحي القرآن»[2] كما في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ**﴾ [القصص: ٥] قال: «وقد وردت بعض الروايات عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام في الاستشهاد بهذه الآية في موارد معيّنة، كما في مسألة الإمام المهدي، ونحوها.. والظاهر أنّها من باب الاستيحاء والتطبيق باعتبار أنَّ الآية توحي بأنّ سيطرة المستكبرين لا بدّ أن تعقبها

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٥/ ٣٣٣.
نشير إلى أنّ البعض في كتابه «خلفيات» استدلّ بهذه الروايات على توسيط الوسائط بين العبد وربّه، كما في الرواية عن ابن شهر آشوب عن عليّ عليه السلام في قوله تعالى: ﴿... **وَابْتَغُواْ إِلَيهِ الْوَسِيلَةَ**﴾ قال: أنا وسيلته، وعن النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) الوسيلة هم الأئمّة قال: هم العروة الوثقى وهم الوسيلة إلى الله، وعن عليّ بن إبراهيم في تفسيره للآية قال: فقال: تقرّبوا إليه بالإمام.
ويلاحظ على استدلال هذا البعض: إنّ الروايات لا تدلّ على توسيط الوسائط بين العبد وربّه، بل تدلّ على أنّ الأئمة عليهم السلام ممّا يتوصّل بهم إلى طاعة الله وتحقيق العبودية، لأنّ (الوسيلة) هي ممّا يتوصّل به إلى الله، وحقيقتها أي الوسيلة إلى الله تعالى مراعاة سبيله بالعلم والعبادة وتحري مكارم الشريعة، فهي التحقّق بحقيقة العبودية وتوجيه وجه المسكنة والفقر إلى جنابه، وبكلمةٍ أخرى فإنّ الوسيلة هي الطاعة والعبودية. ويكون المراد من أنّ الأئمّة عليهم السلام هم الوسيلة أي ممّا يتحقّق به الطاعة وذلك بطاعتهم والتمسُّك بحبلهم بما هم «العروة الوثقى» بل إنّ قوله في تفسير عليّ بن إبراهيم «تقرّبوا إليه بالإمام» أي بطاعة الإمام، لأنّ طاعته طاعة الله.
وبذلك لا تكون الوسيلة بمعنى الوسائط لأنّ الله تعالى لا يحتاج إلى وسائط.
نعم، هم ممّا يتوسّل بهم إليه تعالى ولكنّ التوسل بهم إليه لا يعني أنّهم ممّا يتوسّط بين العبد وخالقه، لأنّ التوسّل إليه بهم هو الدعاء إليه بمقامهم وشرفهم عنده فتأمّل.
وبذلك يخلط هذا البعض بين مفهوم «التوسّط» وبين مفهوم «التوسّل» ويتّهم غيره بالتناقض!! خلفيات، ج٢/ ٣١٠.
(٢) من وحي القرآن: ج٧/ ٢٣٠.



سيطرة المستضعفين.. ممّا يجعل من القضية سُنّة إلهية.. ويوحي بأنَّ النهاية في الدنيا سوف تكون للمستضعفين الذين يكونون وَرَثَة الأرض وخلفاء الله»[1].

ثانياً: عدم الوفاء بالتفسير

ويمكن أن يلاحظ على الروايات في حقل التفسير أنّها لا تفي بمتطلّبات التفسير ـ لأنّها وإنْ بلغت عدّة آلاف حديث ـ كما عن السيّد الطباطبائي ـ إلاّ أنّها ـ وبغضّ النظر عن سقم بعضها ـ لا تكفي للإجابة على الأسئلة غير المحدودة التي نواجهها تجاه الآيات القرآنية الكريمة فضلاً عن أنّ هناك آيات لم يرد فيها حديث أصلاً، لا من طريق السُّنّة ولا من طريق الشيعة[2].

وبذلك يتّضح السبب في عجز منهج التفسير بالمأثور عن الإجابة على التحدّيات الكبيرة التي تطرح على القرآن الكريم في وقت يعتبر فيه القرآن الكريم هو الكتاب السماويّ الذي يجيب على تساؤلات الإنسان ويهديه إلى حياة أفضل ومنهج أقوم.

يقول الشهيد الصدر: «ومن هنا لم يكن بإمكان تفسير يقف عند حدود المأثور من الروايات عن الصحابة والتابعين وعن الرسول والأئمّة، والروايات التي كانت تثيرها استفهامات عقلية على الأغلب من قِبَل الناس، ومن قِبَل السائلين. لم يكن بإمكان تفسير يعتمد على هذه الروايات التي تستثار من قِبَل أسئلة عقلية من هذا القبيل، لم يكن بإمكانه أن يتقدّم خطوة أخرى وأن يحاول تركيب مدلولات القرآن والمقارنة بينها واستخراج

(١) من وحي القرآن: ج١٧/ ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

(٢) القرآن في الإسلام: ٨٣.

النظرية من وراء هذه المدلولات اللّفظية. التفسير كان بطبعه تفسيراً لفظياً، تفسيراً للمفردات، لما استبدل من المفردات وشرح بعض المستجدّ من المصطلحات وتطبيق بعض المفاهيم على أسباب النزول، ومثل هذه العملية لم يكن بإمكانها أن تقوم بدور اجتهادي مبدع في التوصّل إلى ما وراء المدلول اللّغوي واللّفظي، التوصّل إلى الأفكار الأساسية التي حاول القرآن الكريم أن يعطيها من خلال المتناثر من آياته الشريفة..»[1].

ثالثاً: مشكلة التوثيق

ويبقى أن نشير إلى أنّ أهمَّ مشكلة تعترض اللّجوء إلى الأخبار في التفسير هي مشكلة التوثيق والاطمئنان والوثوق بالصدور على أقلّ تقدير، وهي مشكلة شعر بها جميع المفسّرين وفكّروا في الآليات التي تسعفهم في تجاوز هذه المشكلة وفقاً للمباني والأُسس والمناهج التي رسموها لأنفسهم في أصل الاعتماد على الأخبار في حقل التفسير ممّا سنشير إليه في بحثٍ لاحق، ولم يشذّ عن هذه الطريقة سوى بعض العلماء ممّن أضفى على الأحاديث ـ بمجملها ـ صفة الاعتبار بناء على ما تصوّروه من قرائن أوجبت لهم القطع أو الاطمئنان.

وبهذا الصدد كتب السيّد الطباطبائي: «... وأمّا ما ذكرنا من شيوع الدسّ والوضع في الروايات فلا يرتاب فيه من راجع الروايات المنقولة في الصنع والإيجاد وقصص الأنبياء والأُمم والأخبار الواردة في تفاسير الآيات والحوادث الواقعة في صدر الإسلام، وأعظم ما يهمّ أمره لأعداء الدين ولا يألون جهداً في إطفاء نوره وإخماد ناره وإعفاء أثره هو القرآن

(١) الشهيد الصدر، المدرسة القرآنية ١٤، ط٢، دار التعارف/ ١٩٨١.



الكريم الذي هو الكهف المنيع...

وبالجملة احتمال الدسّ ـ وهو قريب جداً مؤيّد بالشواهد والقرائن ـ يدفع حجّية هذه الروايات ويفسد اعتبارها، فلا يبقى معه لها لا حجّية شرعية ولا حجّية عقلائية حتّى ما كان منها صحيح الإسناد فإنّ صحّة السند وعدالة رجال الطريق إنّما يدفع تعمّدهم الكذب دون دسّ غيرهم في أصولهم وجوامعهم ما لم يرووه»[١].

ولا يرتاب باحث في الدوافع التي حرّكت الوضّاع للدسّ والوضع في أحاديث أهل البيت عليهم السلام ـ فضلاً عن أحاديث النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ـ ابتداءً بالنصب والعداء لهم ولمرجعيّتهم ولموقعهم ومروراً بالغلوّ والتطرّف في الاعتقاد بهم وما رافقه من انحرافات وانشقاقات في صفوف جماعة أتباع أهل البيت عليهم السلام، وما لازم ذلك من تزوير وتحريف تحت شعار التقيّة وبذريعة الظروف الطارئة والحسّاسة التي عاشها الأئمّة عليهم السلام ممّا سمح للوضاع بتمرير عدد من الروايات الموضوعة مستغلّين ظروفهم الصعبة، وانتهاء بالعوامل الطبيعيّة الأخرى من قلّة ضبط لدى بعض الرواة أو ضياع القرائن المحيطة بالروايات الموجبة لإجمالها[٢].

ولذلك ينظر بعض المفسّرين إلى الأخبار بشيء من الحذر لتطرّق احتمال الدسّ والوضع في هذه الأخبار، ولذلك لا يكفي للاعتماد على الخبر مجرّد صحّته السندية والوثوق برواته، كما أشار إليه السيّد الطباطبائي، وعلى حدّ تعبير السيّد السيستاني فإنّ مجرّد كون السند صحيحاً لا يدلّ على اعتبار الرواية إذ الذي يريد أن يدسّ حديثاً فلا بدّ أن

(١) تفسير الميزان: ج١٢/ ١١٤ ـ ١١٥.

(٢) راجع علوم القرآن، السيد محمد باقر الحكيم، ص٣٢٩ وما بعد، ط ٣/ قم ١٤١٧ هـ.



يجعل سنداً صحيحاً للرواية، ولا يجعل سنداً ضعيفاً[١].

وفي هذا الإطار نشير إلى موقف الشهيد الصدر من الروايات الدّالة على اختصاص الأئمّة عليهم السلام بفهم القرآن الكريم دون سواهم، إذ اعتبرها من الروايات المخالفة للقرآن الكريم والسُّنّة النبويّة القطعية، فضلاً عن اتّجاه رواتها واتّهامهم بالغلوّ، وهو ما نشير إليه في بحثٍ لاحق.

(١) السيد السيستاني اختلاف الحديث ١٧٥.



الموقف النظري من أخبار التفسير

قلنا فيما سبق أنَّ المفسَّر وهو بصدد إنجاز مهمّته في شرح مراد الله تعالى في كلامه ـ وفي الكتاب الكريم تحديداً ـ لا بدّ أن يتوفّر على (منهج) عام تجاه مجموعة من الآليات التي يتوصّل بواسطتها إلى فهم مراد الله تعالى، ومن هذه الآليات الأخبار والروايات في حقل التفسير ومدى الاعتماد عليها، ولذلك سيتركّز البحث في المقام على بعض النظريات في هذه المسألة ليتوفّر القارئ الكريم على الاتجاهات السائدة في المدرسة الإمامية، وحاولنا أنْ لا نقتصر على الاتجاهات المعاصرة، ولذلك جمعنا بين نظريات الأقدمين والمتأخّرين، وفي طليعتهم الشيخ الطوسي.

نظرية الشيخ الطوسي

قال الشيخ الطوسي في مقدّمة كتابه (التبيان) محدّداً موقفه النظري تجاه هذه المسألة:

«واعلم أنّ الرواية ظاهرة في أخبار أصحابنا بأنّ تفسير القرآن لا يجوز إلاّ بالأثر الصحيح عن النبيّ ﷺ، وعن الأئمّة عليهم السلام، الذين قولهم حجّة كقول النبيّ ﷺ، وأنّ القول فيه بالرأي لا يجوز. وروى العامّة ذلك عن النبيّ ﷺ أنّه قال: (من فسّر القرآن برأيه وأصاب الحقّ، فقد أخطأ). وكره جماعة من التابعين وفقهاء المدينة القول في القرآن بالرأي: كسعيد بن



المسيب وعبيدة السلماني، ونافع، ومحمّد بن القاسم، وسالم بن عبد الله، وغيرهم. وروي عن عائشة أنّها قالت: لم يكن النبيّ ﷺ يفسِّر القرآن إلاّ بعد أن يأتيَ به جبريل عليه السلام.

والذي نقول في ذلك: إنّه لا يجوز أن يكون في كلام الله تعالى وكلام نبيّه تناقض وتضاد. وقد قال الله تعالى: ﴿**إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً**﴾ [الزخرف : ٣] وقال: «**بلسان عربي مبين**» وقال: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ**﴾ [إبراهيم : ٤] وقال: «**فيه تبيان كلّ شيء**» وقال: ﴿**مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ**﴾ [الأنعام : ٣٨] فكيف يجوز أن يصفه بأنّه عربي مبين، وأنّه بلسان قومه، وأنّه بيان للناس ولا يفهم بظاهره شيء؟ وهل ذلك إلاّ وصف له باللّغز والمعنى الذي لا يفهم المراد به إلاّ بعد تفسيره وبيانه؟ وذلك منزَّه عن القرآن. وقد مدح الله أقواماً على استخراج معاني القرآن فقال: ﴿**لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ**﴾ وقال في قوم يذمّهم حيث لم يتدبّروا القرآن، ولم يتفكّروا في معانيه: ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا**﴾ [محمد : ٢٤]، وقال النبيّ ﷺ: «**إنّي مخلف فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي**». فبيَّنَ أنّ الكتاب حجّة، كما أنّ العترة حجّة. وكيف يكون حجّة ما لا يفهم به شيء؟ وروي عنه عليه السلام أنّه قال: «**إذا جاءكم عنّي حديث، فاعرضوه على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فاقبلوه، وما خالَفَه فاضربوا به عرض الحائط**». وروي مثل ذلك عن أئمّتنا عليهم السلام، وكيف يمكن العرض على كتاب الله، وهو لا يفهم به شيء؟ وكلّ ذلك يدلّ على أنّ ظاهر هذه الأخبار متروك والذي نقول به: إنّ معاني القرآن على أربعة أقسام:

أحدها: ما اختصّ الله تعالى بالعلم به، فلا يجوز لأحد تكلّف القول



فيه، ولا تعاطي معرفته، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي لاَ يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلاَّ هُوَ﴾ [الأعراف : ١٨٧] ومثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾ [لقمان : ٣٤] إلى آخرها. فتعاطي معرفة ما اختصّ الله تعالى به خطأ.

وثانيها: ما كان ظاهره مطابقاً لمعناه، فكلّ من عرف اللّغة التي خوطب بها، عرف معناها، مثل قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالحَقِّ﴾ ومثل قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص : ١] وغير ذلك.

وثالثها: ما هو مجمل لا ينبئ ظاهره عن المراد به مفصّلاً. مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ﴾ [البقرة : ٤٣] ومثل قوله: ﴿وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ [آل عمران : ٩٧] وقوله: ﴿وَآتُواْ حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام : ١٤١] وقوله: ﴿فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ﴾ [المعارج : ٢٤] وما أشبه ذلك. فإنّ تفصيل أعداد الصلاة وعدد ركعاتها، وتفصيل مناسك الحجّ وشروطه، ومقادير النصاب في الزكاة لا يمكن استخراجه إلاّ ببيان النبيّ ﷺ ووحي من جهة الله تعالى. فتكلّف القول في ذلك خطأ ممنوع عنه، يمكن أن تكون الأخبار متناولة له.

ورابعها: ما كان اللّفظ مشتركاً بين معنيين فما زاد عنهما، ويمكن أن يكون كلّ واحد منهما مراداً. فإنه لا ينبغي أن يقدم أحد به فيقول: إنّ مراد الله فيه بعض ما يحتمل ـ إلاّ بقول نبيّ أو إمام معصوم ـ بل ينبغي أن يقول: إنّ الظاهر يحتمل لأمور، وكلّ واحد يجوز أن يكون مراداً على التفصيل. والله أعلم بما أراد.

ومتى كان اللّفظ مشتركاً بين شيئين، أو ما زاد عليهما، ودلّ الدليل على أنّه لا يجوز أن يريد إلاّ وجهاً واحداً، جاز أن يقال: إنّه هو المراد.

ومتى قسمنا هذه الأقسام، نكون قد قَبِلْنا هذه الأخبار ولم نردها على وجه يوحش نقلتها والمتمسّكين بها، ولا منعنا بذلك من الكلام في تأويل الآي جملة.

ولا ينبغي لأحد أن ينظر في تفسير آية لا ينبّئ ظاهرها عن المراد تفصيلاً، أو يقلّد أحداً من المفسّرين، إلاّ أن يكون التأويل مجمعاً عليه، فيجب اتباعه لمكان الإجماع، لأنّ من المفسّرين من حمدت طرائقه، ومدحت مذاهبه، كابن عبّاس، والحسن، وقتادة، ومجاهد وغيرهم. ومنهم من ذمّت مذاهبه، كأبي صالح، والسدي والكلبي وغيرهم. هذا في الطبقة الأولى.

وأمّا المتأخّرون فكلّ واحدٍ منهم نصر مذهبه، وتأوّل على ما يطابق أصله، ولا يجوز لأحد أن يقلّد أحداً منهم، بل ينبغي أن يرجع إلى الأدلّة الصحيحة: إمّا العقلية، أو الشرعية، من إجماع عليه، أو نقل متواتر به، عمّن يجب اتّباع قوله، ولا يُقبل في ذلك خبر واحد، خاصّة إذا كان ممّا طريقه العلم، ومتى كان التأويل يحتاج إلى شاهد من اللّغة، فلا يقبل من الشاهد إلاّ ما كان معلوماً بين أهل اللّغة، شائعاً بينهم، وأمّا طريقة الآحاد من الروايات الشاردة، والألفاظ النادرة، فإنّه لا يقطع بذلك، ولا يجعل شاهداً على كتاب الله وينبغي أن يتوقّف فيه ويذكر ما يحتمله، ولا يقطع على المراد منه بعينه، فإنّه متى قطع المراد كان مخطئاً، وإنْ أصاب الحقّ، كما روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لأنّه قال تخميناً وحدساً ولم يصدر ذلك عن حجّة قاطعة. وذلك باطل بالاتّفاق[1].

(١) التبيان: ج١/ ٤ ـ ٧.



وعبارات الشيخ ظاهرة في عدم جواز التعويل على أخبار الآحاد في تفسير القرآن الكريم، بل هي صريحة في ذلك كما يدلّ عليه قوله خاصّة: «.. بل ينبغي أن يرجع إلى الأدلّة الصحيحة، إمّا العقلية أو الشرعية، من إجماع عليه، أو نقل متواتر به، عمّن يجب اتّباع قوله، ولا يقبل في ذلك خبر واحد..».

وسيترك هذا المنهج أثره في تفسير القرآن، كما ترك ذلك فعلاً في تفسير (التبيان في تفسير القرآن) للشيخ الطوسي.

نظرية السيّد الطباطبائي

ولا تبتعد نظرية السيّد الطباطبائي كثيراً عن نظرية الشيخ الطوسي، ممّا قدمناه، ولكنّها تزيد عليها في بعض (النكات) التي أثارها السيّد الطباطبائي بشكلٍ واضح وصريح.

يؤكّد السيّد الطباطبائي أنَّ القرآن الكريم يفسِّر بعضه بعضاً، ولا يتوقّف تفسيره على الرجوع إلى الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام لفهم مراد الله تعالى، ولذلك فهو «لا يحتاج في أداء مقاصده إلى أيّة ضمائم خارجية، وأنّ المنظور الابتدائي والنهائي لكلّ آية يمكن بلوغه والتعرّف عليه بشكلٍ واضح من خلال الآية نفسها أو بضمّها إلى الآيات الأخرى ذات الصلة بالموضوع»[1] ولذلك اعتبر وجوب الرجوع إلى الأخبار في تفسير القرآن الكريم ـ كما ادّعاه البعض ـ مجرّد ادّعاء فارغ ولا دليل عليه[2]، بل الدليل ينافيه، بمقتضى ما دلّ من الروايات المقطوع بصدورها على وجوب عرض الروايات ـ لتصحيحها ـ على القرآن الكريم، ومع الرجوع إلى الروايات في

(١) الشيعة: نص الحوار مع المستشرق كوربان ص٥٩، ط الأولى/ ١٤١٦ هـ، مؤسسة أم القرى.
(٢) القرآن في الإسلام/ ٣٧.

تفسير القرآن لا يبقى موضوع لهذه الأخبار[١].

وقد أكَّد السيّد الطباطبائي أنّ هذا المنهج في التفسير هو منهج التفسير عند أهل البيت عليهم السلام[٢]. وذلك من خلال الرجوع إلى طريقتهم بالاحتجاج بالقرآن الكريم وتمسّكهم به[٣].

ولذلك فإنّ الرجوع إلى نصوص أهل البيت عليهم السلام - من وجهة نظر السيّد الطباطبائي - ينطوي على جنبة تعليميّة تربوية في الإرشاد إلى منهج التفسير الحقيقيّ الصحيح، ولا يحمل على معنى كون القرآن مهماً في بيان مقاصده العالية، أو أنّ ما فيه لا يكفي لبيان هذه المقاصد بحيث يحتاج لنصوص أهل البيت في الكشف عن غموضه وإبهامه[٤].

ويرى السيّد الطباطبائي أنّ واجب المفسّر هو ملاحظة الأحاديث الواردة في التفسير عن النبيّ وأئمّة أهل البيت عليهم السلام والغور فيها ليعرف طريقتهم، ثمّ يفسِّر القرآن الكريم بالمنهج الذي يستفاد من الكتاب والسُّنّة، ويأخذ بالأحاديث التي توافق الكتاب ويطرح ما عداها[٥].

نعم الأخبار القطعية المتواتر منها أو المحفوف بقرائن قطعية قابلة للوثوق في تفسير آية معيّنة لأنّها بمثابة آية في توضيح الآية المعيّنة، وذلك بناء على ما ثبت بالقرآن الكريم نفسه من حجّية قول النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وقول الأئمّة من أهل بيته عليهم السلام[٦].

(١) القرآن في الإسلام/ ٨٥.
(٢) الشيعة: المرجع السابق/ ٢٥٢.
(٣) القرآن في الإسلام/ ٩٦.
(٤) م. ن/ ٩٥.
(٥) م. ن/ ٨٥.
(٦) الشيعة: المرجع السابق/ ٩٦.



ولذلك بنى السيّد الطباطبائي على عدم الاعتماد في تفسيره (الميزان في تفسير القرآن) على أخبار الآحاد لأنّها لم تحظَ بالحجّية أصلاً.

وعلى هامش بحثه في هذه المسألة ذكر أنَّ ما ثبت عند الشيعة ـ في علم أصول الفقه ـ حجّية الخبر الموثوق الصدور في الأحكام الشرعية ولا يعتبر في غيرها، على خلاف ما هو المعروف عند السُّنّة حيث يعملون ـ مطلقاً ـ بالخبر الواحد الصحيح، في الأحكام الشرعية وغير الأحكام الشرعية(١).

نظرية السيّد الخوئي

وإذا كان المعروف عند الشيعة عدم حجّية الخبر الواحد في غير الأحكام الشرعية ـ كما نقله السيّد الطباطبائي ـ فإنّ السيّد الخوئي يرى رأياً آخر في المسألة، إذ لا يرى ثمّة فرقاً بين الخبر الشرعيّ والخبر غير الشرعيّ من حيث الحجّية(٢).

ولذلك حدَّد (منهجه) في التفسير بالاعتماد على ظواهر الكتاب الكريم ومحكماته، والأخبار المتواتر منها أو الصحيح سنداً الواردة عن أهل بيت العصمة عليهم السلام، وما استقلّ به العقل الفطريّ الصحيح(٣).

لكن مع ذلك يبدو من كلامه أنّ القرآن الكريم مستقلّ في مداليله وأنَّ بعضه يفسِّر بعضه الآخر، وليس الخبر الوارد عن أهل البيت عليهم السلام سوى مرشد إلى هذه الاستفادة من ضمّ الآية إلى أختها.

قال السيّد الخوئي: «... وسيجد القارئ أيضاً أنّي كثيراً ما أستعين بالآية

(١) القرآن في الإسلام/ ٩٣.
(٢) البيان في تفسير القرآن/ ٣٩٨.
(٣) م. ن / ١٣.



على فهم أختها، وأسترشد القرآن إلى إدراك معاني القرآن، ثمّ أجعل الأثر المروي مرشداً إلى هذه الاستفادة[1].

وربّما يطابق كلامه المشار إليه ما يذكره السيّد الطباطبائي حيث يقول: «ونستنتج... أنّ في القرآن آيات تفسّر الآيات الأخرى، ومكانة الرسول وأهل بيته من القرآن كمرشد معصوم لا يخطأ في تعاليمه وإرشاداته، فما يفسّرونه يطابق التفسير الذي يستنتج من ضمّ الآيات بعضها إلى بعض ولا يخالفها في شيء»[2].

وقد يرتفع الالتباس بالإشارة إلى الطابع التطبيقي لأخبار التفسير. فيكون شاهداً على عدم التعارض بين الظاهر وبين مؤدّي هذه الأخبار.

لكن ينبغي الالتفات إلى أنّ ما ذكرناه يجب أن يكون في غير المجمل الذي لا نجد في ظاهر القرآن ما يرفع إجماله فإنّه يرجع فيه إلى الأخبار ممّا ورد عن أهل بيت العصمة عليهم السلام.

نظريّة السيّد فضل الله

لقد اختلفت كلمات السيّد فضل الله في هذه المسألة تبعاً لمختاره بين ما كان يتبنَّاه فيما تقدّم من عمره العلميّ وبين ما تبنّاه مؤخّراً من العمل بالخبر الموثوق به وأنّه هو الحجّة، في وقت كان يتبنّى فيه العمل بخبر الثقة كما يظهر من بعض كلماته. وتبعاً لذلك اختلف الموقف النظريّ من أخبار التفسير فوفقاً لمختاره السابق كان أميل إلى اعتبار الأثر الشرعيّ في الخبر ليكون مصحّحاً للعمل به، ولذلك لا يعمل بالخبر الظنّيّ في غير الأمور

(١) البيان في تفسير القرآن/ ١٣.

(٢) القرآن في الإسلام/ ٨١.



الشرعية كما هو الحال في أخبار التفسير[1].

وقد ظهر ذلك في تفسيره «من وحي القرآن» في طبعته الأولى «القديمة» في عدّة مواضع منها قوله: «... وعلى أيّ حال فهي أخبار آحاد تقوم بها حجّة في التفسير لأنّ حجّية خبر الواحد، فيما لم يفد القطع والاطمئنان لا تعني إلاّ ترتيب الأثر الشرعيّ على مضمونه فيما كان له أثر شرعيّ.. أمّا الأمور التي تتضمّن أخباراً عن قضايا كونية في السماء أو في الأرض أو عن أحداث تاريخية فلا مجال للاعتماد على الخبر الواحد فيها بنفسه، بل يتبع القطع أو الاطمئنان من باب حجّيتهما في ذاتهما بعيداً عن الخبر..»[2].

وموقف السيّد فضل الله هذا لا يبتعد ـ بل ينسجم ـ عن موقف الشيخ الطوسي وموقف السيّد الطباطبائي، بل الموقف العام في المدرسة الشيعية الإمامية كما نقله السيّد الطباطبائي فيما ذكرناه في السطور السابقة.

لكنّ هذا الموقف تغيَّر الآن عند السيّد فضل الله، فهو لا يميل ـ بعد تبنّيه حجّية الخبر الموثوق به ـ إلى هذا التفصيل، ويرى أنّ الخبر الحائز على شرائط الصحّة حجّة سواء في الأمور الشرعية أم في غيرها في أمثال القضايا التاريخية. ومن هذا القبيل أخبار التفسير، وبذلك يقترب من نظرية السيّد الخوئي التي أشرنا إليها، والتي سنشير إليها بشكلٍ أوسع في بحثٍ لاحق.

وإذا كانت أخبار التفسير حجّة عند السيّد فضل الله كما هي الأخبار الشرعية فإنَّ ذلك لا يعني التعويل عليها مطلقاً، لأنّ المشكلة وأن نقحت على مستوى (الكبرى) فإنّها على مستوى (الصغرى) تبقى ماثلة، وذلك

---

(١) قضايانا على ضوء الإسلام/ ٢١٣، ط٧ ـ ١٩٩٦، بيروت ـ دار الملاك.

(٢) من وحي القرآن ١٥/ ١٥٧، ويراجع ج١٤/ ١٣.



لأنّ الوثوق أمر يختلف من حقل إلى حقلٍ آخر، ومن مورد إلى مورد، خاصة مع احتمال الدسّ والوضع الذي طال (أخبار التفسير) ـ ربّما ـ أكثر من غيرها وهو ما يعني عدم إضفاء الحجّية على مثل هذه الأخبار لا شرعية ولا عقلائية. ومهما يكن من أمر، فإنّ موقف السيّد فضل الله السابق لا يعني أنّه يهمل البحث الروائي ومراجعة الروايات الواردة عن أهل بيت العصمة، فقد يجد الباحث عدداً من أهم المصادر الحديثيّة في حقل التفسير وغيره، في مقدّمة مصادر تفسيره (من وحي القرآن)، فيجد الباحث: الكافي، وتفسير القمّي، وتفسير العياشي، ومناقب ابن شهر آشوب، والاحتجاج، ومعاني الأخبار، وأمالي الصدوق، وعيون أخبار الرضا، والمحاسن، و...[1].

(١) يمكن مراجعة الموارد التالية للاستئناس، وإلاّ فهي كثيرة جداً.

من وحي القرآن: ج٤/ ٦٨ ـ ١٩ ـ ٥٤ ـ ٣٨ ـ ٧٥.

ج١٥/ ٢٣٣ ـ ٢٩٤ ـ ٩٨ ـ ٣٠٤.

ج٧/ ٢٩ ـ ١٩٦.

ج١٧/ ٢٩٨ ـ ٢٩٩ ـ ٣١٥.



أخبار التفسير
بلحاظ مرجعية أهل البيت عليهم السلام

تبحث أخبار التفسير بلحاظ مرجعية أهل البيت عليهم السلام في شقّين:

أحدهما: بلحاظ الأدلّة العامّة في مرجعية أهل البيت عليهم السلام.

وثانيهما: بلحاظ الأدلّة الخاصة التي دلَّت على حرمة تفسير القرآن بمعزل عن الرجوع إلى أهل البيت عليهم السلام.

وسنقتصر على بحث الثاني للفراغ من الشقّ الأوّل وكونه من الضرورات العقيدية.

الأدلّة الخاصة

بغض النظر عمّا ادّعاه البعض على حرمة تفسير القرآن الكريم بناء على المقاصد العالية للقرآن وغموض معانيه، فإنّه قد يستدلّ على ذلك بعددٍ من الروايات الدالّة على ذلك وهي على طوائف:

الطائفة الأولى

وهي الروايات الدالّة على اختصاص الأئمّة بفهم القرآن الكريم، وأنّه لا يفهمه إلاّ من خوطب به، وهم الأئمّة المعصومون كما في رواية زيد الشحام

عن الباقر عليه السلام: «... **ويحك يا قتادة! إنّما يعرف القرآن من خوطب به**»[1]، أو كما في رواية المعلى بن خنيس عن الصادق عليه السلام: «.. **أنّه ليس شيء أبعد من قلوب الرجال من تفسير القرآن..**»[2]، وروايات أخرى قريبة من ذلك.

وهذه الروايات إنْ تمّت فهي دالّة على إسقاط الدلالات القرآنية، ولا يكون القرآن حجّة في شيء.

وقد يناقش في هذه الطائفة من جهتين

أوّلاً: من جهة السند، فقط طعن في جميعها لجهة عدم نقاء سندها، بل لوحظ أنّ هناك سمة مشتركة بين رواتها، وهي ظاهرة الباطنية واللّجوء إلى التأويلات، كما في روايات جابر بن يزيد الجعفي الذي قال: إنّ الإمام حدّثه بسبعين ألف حديث ولم يأذن له بأن يحدِّث بها، فيذهب إلى حفيرة ويأخذ بتحديثها.

ومثل هذه السّمة (الظاهرة) كافية لإسقاط حصول التواتر كما أشار إليه الشهيد الصدر.

علماً أنَّ هذه المضامين لم ينقلها إلاّ مَنْ كان على هذه الحال، وعلى هذا الاتجاه، ولم ينقلها أحد من أكابر الرواة من أمثال زرارة ومحمّد بن مسلم وغيرهما[3].

(١) الوسائل، كتاب القضاء، باب١٣ من أبواب صفات القاضي حديث رقم (٢٥).
(٢) م. ن حديث رقم (٣٨).
(٣) راجع بحوث في علم الأصول ج٤/ ٢٨٤ وما بعد، تقرير بحث الشهيد الصدر في الأصول بقلم السيّد محمود الهاشمي ط، قم، ومباحث الأصول، تقرير بحث الشهيد الصدر أيضاً، ج٢، ق٢، ص٢٢٨ وما بعد، بقلم السيّد كاظم الحائري.



ثانياً: من جهة الدلالة، فإنّه وإنْ غضَّ عن أسانيد هذه الروايات، فإنّه قد يناقش في دلالة بعضها، فإنَّ دلالة قوله عليه السلام: «.. **إنّما يعرف القرآن من خوطب به**» قد لا تنحصر بالأئمّة المعصومين، فقد يقال ـ كما عن السيّد السبزواري ـ إنَّ المراد بمن خوطب به أهل الحقّ ومطلق من يريد اتباعه في مقابل من يتّبع الهوى، فهذه الأخبار نظير قوله تعالى: ﴿**هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ**﴾[البقرة: ٢][1].

أو أنّ المراد من ذلك، أنّه لا يعرف الباطن إلاّ الأئمّة عليهم السلام فيحمل ما ورد من اختصاصهم عليهم السلام بفهم القرآن عليه كما احتمله السيّد الخوئي[2]، أو أنّ المراد من قوله «**إنّما يعرف القرآن مَنْ خوطب به**» معرفة تمام القرآن وحكمه ودقائقه كما احتمله السيّد الحائري[3].

وعلى ذلك فلا تكون هذه الروايات دالّة على المنع من تفسير القرآن الكريم بالظاهر.

الطائفة الثانية

وتندرج تحتها الروايات الدالّة على حرمة الاستقلال في فهم القرآن واستنباط الحلال والحرام من آياته، بل يلزم الرجوع في ذلك إلى الأئمّة عليهم السلام.

والروايات من هذه الطائفة تامّة سنداً ودلالة كما عن الشهيد الصدر[4].

ولا إشكال في هذه الطائفة، وتؤكّدها الأدلّة العامة الدالّة على مرجعية أهل البيت عليهم السلام وكونهم في مقام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وأنّهم حفظة الشريعة

(١) تهذيب الأصول: ج٢/ ٧٦.
(٢) دراسات، المرجع السابق: ج٣/ ص٨٢، وتهذيب الأصول للسبزواري المرجع السابق ج٢/ ص٧٦.
(٣) مباحث الأصول: ج٢، ق٢، ص٢٢٩ في الهامش.
(٤) م. ن: ج٢، ق٢، ص٢٣١.

والقائمون عليها، وأنّهم يعلمون العام والخاص، والناسخ والمنسوخ، والمطلق والمقيّد، فكيف يجوز الاستقلال في فهم مراد الله من آيات الأحكام بمعزل عنهم!

الطائفة الثالثة

وهي الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي، ولا إشكال في سندها، بل لا إشكال في حصول الاطمئنان بصدورها على أقلّ تقدير. فالكلام إذن في الدلالة.

وقد فُسِّر المراد بعدّة تفسيرات

التفسير الأوّل

أن يراد من (الرأي) إعمال الجانب الذاتيّ في التفسير في قبال الجانب الموضوعي، أي تحكيم موقف مسبق على النصّ القرآني ومحاولة تأويله بما ينسجم مع الرأي المتبنّى والمرغوب للمفسِّر. وبكلمةٍ أخرى أنّ المفسِّر برأيه يحاول استغلال القرآن لمآربه ويخضعه لأفكاره في محاولة تؤدّي إلى إلغاء مرجعية القرآن الكريم أساساً.

وبذلك لا يراد من (الرأي) الاجتهاد الشخصيّ الذي قد يكون موضوعياً ومستنداً إلى البرهان والدليل[1].

التفسير الثاني

أن يراد بالرأي المدرسة الفقهية المعاصرة لعصر الصادقَين عليهما السلام وهي المدرسة التي بنيت على العمل بالتخمين والظنون الناشئة منها، من قبيل

---

(١) مباحث الأصول: ج٢، ق٢، ص٢٣٣.



القياس والاستحسان.. وبذلك تكون هذه الروايات صادرة على نحو القضية الخارجية.

وقد رجَّح الشهيد الصدر هذا الاحتمال، وذكر أنّ كلمة (الرأي) التي ترد في كلام الأئمّة عليهم السلام لم يكن يُفهم منها إلاّ ذلك المصطلح السائد نفسه يومذاك الذي كان عنواناً للاتجاه المعروف باتّجاه ومدرسة الرأي[١].

التفسير الثالث

أن تكون هذه الروايات مختصة في باب الأحكام الشرعية المنصوص عليها بآيات الأحكام، ولا يتعدّى إلى غيرها، وذلك لخصوصية في الأحكام الشرعية بلحاظ الطابع التعبّدي فيها.

يقول السيّد الخميني: «... فمن المحتمل بل المظنون أنّ التفسير بالرأي راجع إلى آيات الأحكام التي تقصر عنها أيدي الآراء والعقول، ولا بدّ أن تؤخذ بصرف التعبُّد والانقياد من خزّان الوحي ومهابط ملائكة الله، كما أنّ أكثر الروايات في هذا الباب وردت في مقابل علماء العامّة الذين كانوا يريدون أن يفهموا دين الله بعقولهم ومقايساتهم. وما في بعض الروايات الشريفة من أنّه ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن.. وكذلك الرواية الشريفة: «**أنّ دين الله لا يصاب بالعقول**» تشهد بأنّ المقصود من دين الله الأحكام التعبُّدية للدين...»[٢].

ولعدم تمامية هذه الروايات إمّا سنداً أو دلالة، فإنّه لا وجه للقول بعدم مشروعية التفسير إلاّ بالرجوع إلى الأثر (الأخبار)، ولذلك رفض

(١) مباحث الأصول: ج٢، ق٢، ص٢٣٣، وقريب منه دراسات السيّد الخوئي، ج٣، ص٨٢.
(٢) الآداب المعنوية للصلاة للإمام الخميني: ص٣٤٤، ط ٢/ ١٩٨٦ بيروت ـ مؤسّسة الأعلمي، ترجمة السيّد الفهري.



الشهيد الصدر مثل هذه الروايات لجهة مخالفتها للقرآن الكريم والسُّنّة النبويّة القطعية، ولأنّ رواتها متّهمون بالغلوّ، فيما حاول السيّد الطباطبائي تأويلها، وأنّها بصدد بيان أنّ الأئمّة عليهم السلام لهم دور التعليم والدلالة إلى طريق التفسير، لا أنَّ القرآن لا يفهمه إلاّ الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام[1].

(١) علوم القرآن للسيّد الحكيم، المرجع السابق، ص٣٣٢.



أخبار التفسير بلحاظ دليل الحجّية

الأخبار إنْ كانت قطعية كما لو كانت متواترة أو محفوفة بقرائن قطعية فهي حجّة لحجيّة القطع، إنّما الكلام في أخبار الآحاد وإنْ كانت صحيحة.

لكن في البدء لا بدّ من استبعاد أخبار التفسير في الإطار الفقهي، أي الأخبار التي تفسّر النصّ القرآني بما هو نصّ فقهي وهي تلك النصوص المشتملة على التنجيز والتعذير، وذلك لأنّ مثل هذه الأخبار حجّة بلا إشكال على جميع المباني والمناهج الأصولية، وذلك للبناء على حجّية الخبر الواحد في الأحكام الشرعية، ولذلك لا يشترط حصول القطع بالمضمون الفقهيّ للخبر، بل يكفي الظنّ وفقاً للشرائط المذكورة في علم الأصول.

وبعد فرض كون هذا الخبر حجّة فإنّه لا إشكال في وجوب الجري العملي على طبقه، وجواز إسناده إلى الشارع ـ على الأقلّ من وجهة نظر بعض المباني ـ من دون أن يكون ثمّة إلزام للمكلّف بالتصديق والإذعان في وقت لم يتوفّر على اليقين، وإنّما غاية ما هناك نُزّل منزلة المتيقّن تعبُّداً.

وعوداً على بدء فالبحث في أخبار الآحاد في غير الحقل الفقهيّ كما في التفسير ممّا لا تحمل مضموناً تنجيزيّاً أو تعذيريّاً، فهل هي حجّة وإنْ كانت

ظنّية ـ بلحاظ حجّية الخبر الواحد ـ أو لا:

أمّا أنّها ليست حجّة واقعاً فلأنّها ـ حسب الفرض ـ ليست قطعية ويقينيّة لتترتّب عليها آثار اليقين والصحّة والعافية بحيث يلزم اليقين بها والتصديق بمضمونها.

وأمّا أنّها ليست حجّة ظاهرياً فلأنّ الصحّة الظاهرية ـ أي الحجّية ـ بيد الشارع، ولا تعذير ولا تنجيز حسب الفرض في المقام، فكيف يتعبّدنا الشارع بمضامين هذه الأخبار، وهي لا تشتمل على التنجيز أو التعذير؟!.

غير أنَّ الأنظار اختلفت في حجّية الأخبار خارج الحقل الفقهيّ، تبعاً للمباني الأصولية سوى ما قدّمناه، فالمباني الأصولية إن اتّفقت على حجّية الخبر الفقهيّ ـ الشرعيّ، فإنّها اختلفت في الأخبار في مسائل العقيدة والأحداث التاريخيّة والتكوينيّة على مبانٍ وأقوال..



أخبار الآحاد في مسائل العقيدة

الاتّجاه الأوّل

ويقوم على التمييز بين الأخبار المتّصلة بالأصول الاعتقادية من قبيل التوحيد والنبوّة والإمامة والمعاد، فإنّها لا يكفي فيها الظنّ، ويجب تحصيل العلم فيها، وبين الأخبار في غير الأصول الاعتقادية كتفاصيل البرزخ وتفاصيل المعاد ووقائع القيامة وتفاصيل الصراط والميزان وغير ذلك ممّا لا تجب معرفته، فإنّه يكفي فيها الظنّ.

ولذلك يمكن التعويل على الخبر الصحيح المشتمل على شرائط الحجّية في هذا الصنف من المسائل الاعتقادية، واختار ذلك السيّد الخوئي والآخوند الخراساني على اختلاف مبانيهما في تفسير الحجّية[1].

ويميل إلى اعتبار الخبر الواحد ـ مع تحقّق الوثوق بصدوره ـ في المسائل الاعتقادية، السيّد فضل الله وفقاً لما اختاره أخيراً من حجّية الخبر الموثوق به بناء على الطريقية والكاشفية عند العقلاء[2].

كما اختاره السيّد السبزواري بناء على مختاره. قال: «ثمّ إنَّ الظاهر اعتبار الخبر الموثوق به مطلقاً ـ سواء كان مفاده الأحكام الفرعية أو غيرها من

(١) مصباح الأصول: ج٢/ ٢٣٦ ـ ٢٣٨، تقرير بحث السيّد الخوئي في الأصول بقلم السيّد محمد سرور الواعظ البهسودي، ط، النجف/ ١٣٨٦ هـ.

(٢) المسائل الفقهية للسيّد فضل الله: ج١/ ٣٢١، ط السادس/ بيروت ١٩٩٦.

المعارف، أو الأخلاقيات أو القصص والحكايات والتكوينيات ونحوها ـ لشمول الدليل للجميع بلا مانع في البين»[١].

الاتّجاه الثاني

ويقوم على عدم كفاية الظنّ الحاصل من الخبر الواحد ـ وإنْ كان صحيحاً ـ في المسائل الاعتقادية مطلقاً.

وربما يظهر ذلك من أعلامنا الأقدمين من أهل النظر والتحقيق، من أمثال الشيخ المفيد وغيره، ممّا يُشار إليه في كلماتهم بأنّه (خبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً)[٢].

كما يظهر من كلمات الشيخ الأنصاري بلا فرق بين المسائل العقيدية التي يجب الاعتقاد والتديّن بها بدون شرط آخر، وبين المسائل العقيديّة التي يجب التديّن بها مع الالتفات إليها والعلم بها، وقد نقل عن الشهيد الثاني أَنّه ذكر في كتابه المقاصد العليّة: بأنَّ ما ورد عنه (صلّى الله عليه وآله وسلَّم) من طريق الآحاد في تفاصيل البرزخ والمعاد ونحو ذلك لا يجب التصديق به مطلقاً والاعتماد عليه في المقام وإنْ كان طريقه صحيحاً لأنّ خبر الواحد ظنّي وقد اختلف في جواز العمل به في الأحكام الشرعية فكيف بالأحكام الاعتقادية[٣].

وقد أشار إلى هذا الاتجاه السيّد الطباطبائي في مواضع عديدة من

(١) تهذيب الأصول للسيد السبزواري: المرجع السابق، ج٢/ ١١٦.

(٢) وكمثال على ذلك موقف الشيخ المفيد من نزول القرآن إلى البيت المعمور ثمّ نزوله تدريجياً على النبيّ ﷺ كما نقله الصدوق في اعتقاداته بناء على الروايات التي وصفها المجلسي بالمستفيضة، فقد علّق الشيخ المفيد على ذلك: «الذي ذهب إليه أبو جعفر في هذا الباب أصله حديث واحد لا يوجب علماً ولا عملاً..» بحار الأنوار ج١٨/ ٢٥١.

(٣) الموضوعات في الأخبار والآثار، للسيّد هاشم معروف الحسني، ص٧٦ وما بعد.



تفسيره الميزان وغيره من كتبه.

وأشار إلى ذلك في بعض أجوبته عن أسئلة المستشرق الفرنسي هنري كوربان كما في أخبار تقدّم الروح على البدن، فقال السيّد الطباطبائي: «ليس ثمّة في القرآن الشريف ما يذكر أنّ الروح خلقت قبل البدن، إنّما ورد هذا المعنى في الحديث، والحديث المذكور ـ كما يصرّح أهل الفنّ بذلك ـ هو من أخبار الآحاد التي لا يعمل بها في أصول المعارف إلاّ إذا حفَّت بقرينة قاطعة»[1].

والمسألة ـ كما هي واضحة ـ ليست من أصول الدّين كما توهّمه (كاتب مجهول ردَّ على السيّد الطباطبائي)[2] إذ بيَّن السيّد الطباطبائي مراده من أصول المعارف، بأنّها المعارف النظرية وذلك في مقابل فروع المعارف التي تطلق على المسائل العملية في الفقه والأخلاق[3].

وقال السيّد الطباطبائي في (الميزان): «إنّ الآحاد من الروايات لا يكون حجّة عندنا إلاّ إذا كانت محفوفة بالقرائن المفيدة للعلم، أعني الوثوق التام الشخصي سواء كانت في أصول الدّين أو التاريخ أو الفضائل أو غيرها إلاّ في الفقه فإنَّ الوثوق النوعيّ كافٍ في حجّية الرواية..»[4].

وقال السيّد الطباطبائي أيضاً: «... والذي استقرَّ عليه النظر اليوم في المسألة إنّ الخبر إنْ كان متواتراً أو محفوفاً بقرينة قطعية فلا ريب في حجّيتها، وأمّا غير ذلك فلا حجّية فيه إلاّ الأخبار الواردة في الأحكام

---

(١) الشيعة للسيّد الطباطبائي، المرجع السابق، ص٩٢.

(٢) عندما صدر الحوار بين المستشرق الفرنسي وأجوبة السيّد الطباطبائي عن أسئلته كتب مجهول رداً على السيّد الطباطبائي يتّهمه عن مذهب أهل البيت عليهم السلام ومخالفاته لهم، وعليه فلا تعجب ممّا نحن فيه.

(٣) الشيعة للسيّد الطباطبائي، مرجع سابق، ص٢٥١.

(٤) الميزان في تفسير القرآن: ج٨/ ١٤١.

الشرعية الفرعية إذا كان الخبر موثوق الصدور بالظنّ النوعيّ فإنّ لها حجّية، وذلك أنَّ الحجّية الشرعية من الاعتبارات العقلائية فتتبع وجود أثر شرعيّ في المورد يقبل الجعل والاعتبار الشرعيّ، والقضايا التاريخية والأمور الاعتقادية لا معنى لجعل الحجّية فيها لعدم أثر شرعيّ ولا معنى لحكم الشارع بكون غير العلم علماً وتعبيد الناس بذلك، والموضوعات الخارجية وإنْ أمكن أنْ يتحقّق فيها أثر شرعيّ إلاّ أنّ آثارها جزئية والجعل الشرعيّ لا ينال إلاّ الكلّيات[1].

وقد أشار السيّد الطباطبائي إلى هذا الرأي بصدد مناقشته للروايات التي تحدّثت عن إبليس وصوره وأشكاله فإنّه ذكر أنَّ هذه الروايات الآحاد ما صحّ منها سنداً لا يعوّل عليها في أمثال هذه المسائل الأصلية (يعني العقيديّة) نعم ربّما أمكن استفادة حكم فرعيّ من استحباب أو كراهة على ما هو شأن الفقيه[2].

وأكّد الرأي نفسه في روايات ذريّة إبليس وكثرتهم من حيث إنها آحاد لا يعوّل عليها في مثل هذه المسائل[3].

وكان السيّد فضل الله ـ وفقاً لرأيه السابق ـ ممّن يميل إلى هذا الاتجاه، وقد أشرنا إلى ذلك في بحثٍ سابق وتحديداً نظرية السيّد فضل الله في فصل «الموقف النظري من أخبار التفسير».

(١) الميزان: ج١٠/ ٣٥١ وج١٤/ ٢٥.
(٢) م. ن: ج٨/ ٦٦.
(٣) م. ن: ج٨/ ٦٢.



الأخبار التاريخيّة

الاتّجاه الأوّل

وهو الاتجاه الذي مال إلى عدم اعتبار شيء من أخبار الآحاد ما لم تكن محفوفة بقرينة قطعية وإلاّ فهي ليست حجّة.

وقد مال إلى ذلك الآخوند الخراساني[1]، والسيّد الطباطبائي والسيّد فضل الله في مختاره القديم وآخرون، وذلك لأنّ الحجّية إنّما تثبت فيما إذا كان ثمّة أثر شرعيّ، ولا عمل ولا تكليف في فرض الأخبار التاريخية.

ولذلك لا يجوز الإخبار القطعي عن هذه المضامين، لأنّ جواز الإخبار أثر من آثار العلم به لا من آثار المعلوم بوجوده الواقعي، ولذلك لا يجوز الأخبار لأنّ المضمون والمفاد إنّما ثبت بالخبر الواحد وهو خبر ظنّي.

الاتّجاه الثاني

وعليه السيّد الخوئي والسيّد السبزواري والسيّد فضل الله في مختاره الأخير.

وقد ذكر السيّد الخوئي أنّ الحجّية بناء على مختاره تعني جعل غير العلم علماً بالتعبّد، فيكون حجّة باعتبار أثر واحد وهو جواز الإخبار بمتعلّقه، ولذلك فإنْ قام ظنّ خاص (خبر الواحد) على قضية تاريخية أو تكوينية

(١) مصباح الأصول: ج٢/ ٢٣٩.



جاز الإخبار بذلك على خلاف ما عليه مسلك الآخوند الخراساني[1].

ويتلخّص ممّا ذكرناه إن الموقف من (أخبار التفسير) يرتكز على المبنى والمنهج الأصولي الذي يختاره المفسِّر تجاه الأخبار وحجّيتها، فإن اختار عدم حجّية أخبار الآحاد سوى أخبار الآحاد في الحقل الفقهيّ فهي ليست حجّة، وإلاّ فإنّه يمكن أن تكون عنده حجّة.

وبناء على اختلاف المناهج الأصولية اختلفت أنظار المفسِّرين تجاه الأخبار من حيث الاعتماد عليها والتعويل بين مفسِّر وآخر كما هو واضح في التراث العلميّ في حقل التفسير.

تطبيقات

وتطبيقاً للقواعد المتقدّمة يمكن بحث مسألة كيفية بدء التناسل ومدى الاعتماد والتعويل على الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام.

وهي على طائفتين

الطائفة الأولى

الروايات الدالّة على وقوع الزواج بين الأخوة والأخوات من أبناء آدم وحوّاء، كما في المرويّ عن الرضا في قرب الإسناد عن ابن عيسى عن البزنطي قال: سألت الرضا عليه السلام عن النّاس كيف تناسلوا من آدم عليه السلام؟ فقال: حملت حوّاء هابيل وأختاً له في بطن، ثمّ حملت في البطن الثاني قابيل وأختاً له في بطن، فزوّج هابيل التي مع قابيل وتزوّج قابيل التي مع

(١) مصباح الأصول: ج٢/ ٢٣٩، والبيان في تفسير القرآن للسيّد الخوئي المرجع السابق، ص٣٩٨.



هابيل، ثمّ حدث التحريم بعد ذلك[1].

ومثله المرويّ في الاحتجاج مرسلاً عن الثمالي عن عليّ بن الحسين عليه السلام[2].

الطائفة الثانية

وهي الروايات الدالّة على خلاف ذلك واستنكار أن يكون الزواج قد وقع بين الأخوة والأخوات من ولد آدم وحوّاء بل إنّ الله أظهر جنّية لقابيل وأظهر حورية لهابيل، وبعضها بأنّه زوّجهم من الحور العين وكان لآدم أربعة ذكور على اختلاف الروايات.

وقد ورد في مرسل العياشي عن سليمان بن خالد، ومرسل الحضرمي ومرسله الآخر، ورواية بريد العجلي، ورواية معاوية بن عمّار، ورواية مقاتل بن سليمان، ورواية النوفلي، ورواية ابن نوبة[3].

والروايات جميعها بين مرسل ومخدوش السند لا يعوّل على شيء منها.

طريقة العلاج

والتعاطي مع هذه الروايات يقوم على أساس منهج المفسِّر وموقفه من أخبار التفسير، وبناء عليه يختلف الموقف من هذه الأخبار وفقاً للتالي:

أوّلاً: إذا كان منهج المفسِّر عدم حجّية أخبار الآحاد خارج الحقل الفقهي فإنّه لا قيمة لهذه الروايات في تفسير القرآن لأنّها لا تفيد علماً ولا

(١) البحار: ج١١/ ٢٢٦.

(٢) م. ن: ج١١/ ٢٢٥.

(٣) م. ن: ج١١/ ٢١٨ ـ ٢٤٩، الروايات ذوات الأرقام: ١ـ٢ـ٣ـ٦ـ١٨ـ٣٩ـ٤٠ـ٤٤.



عملاً بل يمكن الاستشهاد بالروايات المنسجمة مع ظاهر القرآن، وظاهره كما عن السيّد الطباطبائي الانسجام مع الطائفة الأولى، أي وقوع الزواج بين الأخوة والأخوات من آدم وحوّاء.

ولذلك لم يعبأ السيّد الطباطبائي بالطائفة الثانية. وكان موقف السيّد فضل الله في تفسيره (من وحي القرآن) بناءً على منهجه القديم عدم الاعتناء بهذه الروايات وذلك لاختلافها وتعارضها ولم يقدم إحدى هاتين الطائفتين على الأخرى لانسجامها مع ظاهر القرآن، لأنّه ناقش السيّد الطباطبائي في مثل هذا الظهور كما أشرنا إليه في تطبيقاتٍ سابقة.

لكنّه لم يستبعد وقوع مثل هذا الزواج بناءً على عدم الدليل على تحريمه في بداية الخلق.

ثانياً: وإذا كان منهج المفسِّر العمل بالأخبار خارج الحقل الفقهي فإنّه سيكون عليه العمل بهذه الأخبار في حالة كونها صحيحة الإسناد أو ممّا يوثق بصدوره عن المعصوم، ولم يحصل مثل هذا الوثوق كما هو ظاهر العلماء الذين لم يستبعدوا وقوع مثل هذا الزواج كما عن السيّد الخوئي والشيخ محمّد حسين آل كاشف الغطاء كما سيأتي.

نعم رجَّح العلاّمة المجلسي الطائفة الثانية على الأولى وذلك بدعوى اشتهارها بين العامّة فتحمل على التقيّة[1].

ويمكن المناقشة في دعوى العلاّمة المجلسي في عدّة جهات أقلّها أنّ الحمل على التقيّة ليس مرجّحاً لأحد الخبرين المتعارضين مطلقاً، بل هي من المرجّحات في الجملة كما في الأخبار الواردة في المظاهر العبادية

(١) بحار: ج١١/ ٢٢٦.



العامّة أو الواردة في المسائل السياسية والاجتماعية الحسّاسة لا في مثل المورد، وهو مبنى اختاره الشيخ المفيد والمحقّق المحلّي واختاره من المتأخّرين السيّد السيستاني[1].

خاصّة إذا تمّ التمييز بين عصر إمام وآخر من أئمّة أهل البيت عليهم السلام لأنَّ التقيّة إنّما تتصوّر في عصر الإمام الباقر عليه السلام أو الصادق عليه السلام بدرجة ما، ولا يمكن أن تتصوّر في عصر الإمام الرضا عليه السلام.

اعتراض

كتب البعض معلِّقاً على جواب للسيّد فضل الله في كيفية بدء تناسل الخليقة:

«وفي إجابة له عن كيفية تولّد أولاد آدم عليه السلام نجده يقول: «يمكن القول ـ كما نتبنّى نحن هذا الرأي وثابت بالأدلة الشرعية ـ يمكن القول بأنّ الإخوان تزوّجوا الأخوات».

ثمّ يذكر أنّ ذلك لم يكن حراماً فيقول: «أوّل الخلق كان هذا الشيء حلالاً، لماذا؟ لأنّ هذا هو الذي يفسح المجال لانطلاقة البشرية، ولا يوجد طريق غيره».

ثمّ يفلسف هذا الموضوع فيقول: «فنظام العائلة مكوَّن من أب وأُمّ وأخوة وأخوات، وهو إنّما يتوازن ويستقيم عندما تكون هناك مناعة عند الأب وعند الأُم وعند الأخ وعند الأخت ضدّ أيّ إحساس جنسي تجاه الآخر، لأنّه لو فرضنا أنّ الأحاسيس الجنسية كانت موجودة في حياة الأب والأُم تجاه أولادهما، أو في حياة الأولاد تجاه بعضهما البعض فلن تستقرّ

(١) اختلاف الحديث المرجع السابق: ص١١٩.

حياة عائلية ولن تنسجم في خصوص الجوّ العائليّ المغلق، حيث يفسح المجال لهذه الأمور بشكلٍ فوق العادة. لذلك فإنّ الله سبحانه وتعالى بعد أنْ صار هناك أبناء عمّ أو أبناءً خال وخالة، أي عندما امتدّ التناسل وأصبحت هناك علاقات طبيعية، حرَّم الله ذلك ليستقيم نظام العائلة ولتنموَ العائلة في جوٍّ طاهر نظيف من الناحية الجنسية، وبعد ذلك ينطلق لينشئ كلّ واحدٍ منهم عائلة».

ثمّ يعلّق هذا البعض على ما نقله من جواب السيّد فضل الله:

١ ـ إنّ هذا الكلام معناه أنّ عائلة آدم عليه السلام أو العائلة في عهد آدم لم تكن تعيش في جوٍّ طاهر نظيف من الناحية الجنسية.. ولم يكن ثمّة مناعة عند الأب والأخ والأخت والأمّ ضدّ أي إحساس جنسيّ تجاه الآخر.

فهل يفترض هذا البعض وجود انفلات جنسيّ إلى هذا الحدّ فيما بين عائلة آدم، بحيث كان الكلّ لديه أحاسيس جنسية تجاه بعضهم البعض حتّى الأم تجاه ولدها.. ثمّ لما تكاثرت العائلة وأصبح هناك أبناء عمّ وأبناء خالة حصلت المناعة؟!.. وكيف حصلت؟!.

٢ ـ إنّ هذا البعض يقول: إنّ تزويج الأخ بأخته في أولاد آدم ثابت بالأدلة الشرعية، ويزعم أنّه لم يكن ثمّة طريقة يمكن بواسطتها حلّ هذه المشكلة وانطلاقة البشرية من خلالها.

ونقول له: أليسَ من الممكن أن يخلق لكلّ ولد زوجته، كما خلق آدم وحوّاء من قبل؟!

وقد روى الصدوق رحمه الله في العلل عن الصادق عليه السلام في حديث له ينكر فيه عليه السلام حديث زواج الأخ بأخته: «سبحان الله عن ذلك علوّاً



كبيراً، لقول مَنْ يقول هذا: إنّ الله تعالى جعل أصل صفوة خلقه، وأحبّائه وأنبيائه، ورسله، وحججه والمؤمنين والمؤمنات، والمسلمين والمسلمات من حرام!! ولم يكن له من القدرة ما يخلقهم من الحلال، وقد أخذ ميثاقهم على الحلال والطهر الطاهر الطيّب؟!

وأمّا خبر «الاحتجاج» و«قرب الإسناد» حول تزوّج الأخوة بالأخوات فيضعفه مطابقته في هذا الأمر لمذهب غير الشيعة(١).

نقد الاعتراض

هل يخفى على هذا البعض أنَّ ما يقوله السيّد فضل الله ويتبنّاه، هو رأي عدد من أكابر علماء الشيعة، وفي مقدّمتهم السيّد الطباطبائي والشيخ محمّد حسين كاشف الغطاء؟! كما لم يجد فيه السيّد الخوئي بأساً ولا منافاة كما يوحي به كلام هذا البعض.

ففي جملة ما سُئل عنه السيّد الخوئي: «هل تزوّج ابنا آدم من أخواتهما أم حورية وجنّية؟

فأجاب السيّد الخوئي: الأخبار الواردة في ذلك مختلفة ولا محذور فيما لو صدقت إنْ كان بالأخوات، لإمكان أنّها لم تكن محرَّمة في شرع آدم عليه السلام على الأخوة(٢).

وعليه فالسيّد الخوئي يصرّح بأنّه لا محذور في هذا الزواج، ومن ذلك تعرف مدى فائدة إشكال هذا البعض في إشكاله الأوّل. ولم يجد الشيخ ميرزا جواد التبريزي بأساً في ذلك حيث لم يشأ التعليق على رأي السيّد

(١) خلفيات: ج١/ ٦٢ ـ ٦٤.

(٢) راجع صراط النجاة: ج١/ ٤٦١.



الخوئي فيعرف من ذلك موافقته على الرأي كما هو منهجه في التعليق على صراط النجاة. ولا أدري هل يشكّ هذا البعض في قدرات الشيخ التبريزي العملية؟!!

أمّا السيّد الطباطبائي فقد قال مؤكّداً ذلك: «وظاهر الآية أنّ النسل الموجود من الإنسان ينتهي إلى آدم وزوجته من غير أن يشاركهما فيه غيرهما حيث قال: ﴿**وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاء**﴾ [النساء : ١]، ولم يقل: منهما ومن غيرهما».

ثمّ قال: «أنّ الازدواج في الطبقة الأولى بعد آدم وزوجته أعني في أولادهما بلا واسطة إنّما وقع بين الأخوة والأخوات (ازدواج البنين بالبنات) إذ الذكور والإناث كانا منحصرين فيهم يومئذٍ، ولا ضير فيه فإنّه حكم تشريعي راجع إلى الله سبحانه فله أن يبيحه يوماً ويحرّمه آخر»(١).

وعلى حدّ تعبير هذا البعض فإنّ السيّد الطباطبائي يفلسف هذا الزواج وحلّيته ومشروعيته، كما فلسفه السيّد فضل الله.

وقد عقد السيّد الطباطبائي بحثاً بعنوان (كلام في تناسل الطبقة الثانية من الإنسان) قال فيه: «الطبقة الأولى من الإنسان وهي آدم وزوجته تناسلت بالازدواج فأولدت بنين وبنات (أخوة وأخوات) فهل نسل هؤلاء بالازدواج بينهم وهم أخوة وأخوات أو بطريق غير ذلك؟ ظاهر إطلاق قوله تعالى: ﴿**وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاء**﴾ على ما تقدّم من التقريب أنّ النسل الموجود من الإنسان إنّما ينتهي إلى آدم وزوجته من غير أن يشاركهما في ذلك غيرهما من ذكر أو أنثى ولم يذكر القرآن البثّ إلاّ

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٤/ ١٣٦.



إيّاهما. ولو كان لغيرهما شركة في ذلك لقال: وبثّ منهما ومن غيرهما، أو ذكر ذلك بما يناسبه من اللّفظ، ومن المعلوم أنّ انحصار مبدأ النسل في آدم وزوجته يقضي بازدواج بينهما من بناتهما.

وأما الحكم بحرمته في الإسلام وكذا في الشرائع السابقة عليه على ما يحكى فإنّما هو حكم تشريعي يتبع المصالح والمفاسد لا تكويني غير قابل للتغيير، وزمامه بيد الله سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فمن الجائز أن يبيحه يوماً لاستدعاء الضرورة ذلك ثمّ يحرّمه بعد ذلك لارتفاع الحاجة واستجابة انتشار الفحشاء في المجتمع.

والقول بأنّه على خلاف الفطرة وما شرّعه الله لأنبيائه دين فطري، قال تعالى: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ**﴾ [الروم: ٣٠] فاسد فإنّ الفطرة لا تنفيه ولا تدعو إلى خلافه من جهة تنفرها عن هذا النوع من المباشرة (مباشرة الأخ الأخت) وإنّما تبغضه وتنفيه من جهة تأديته إلى شيوع الفحشاء والمنكر وبطلان غريزة العفّة بذلك وارتفاعها عن المجتمع الإنساني، ومن المعلوم أنّ هذا النوع من التماس والمباشرة إنّما ينطبق عليه عنوان الفجور والفحشاء في المجتمع العالمي اليوم، وأمّا المجتمع يوم ليس هناك بحسب ما خلق الله سبحانه إلاّ الأخوة والأخوات والمشيئة الإلهية متعلّقة بتكاثرهم وانبثاثهم فلا ينطبق عليه هذا العنوان.

والدليل على أنّ الفطرة لا تنفيه من جهة النفرة الغريزية تداوله بين المجوس أعصاراً طويلةً (على ما يقصّه التاريخ) وشيوعه قانونياً في روسيا (على ما يحكى) وكذا شيوعه سفاحاً من غير طريق الازدواج القانوني في أوروبا.

وربّما يقال: إنّه مخالف للقوانين الطبيعية وهي التي تجري في الإنسان قبل عقده المجتمع الصالح لإسعاده فإنّ الاختلاط والاستيناس في المجتمع المنزلي يبطل غريزة التعشّق والميل الغريزي بين الأخوة والأخوات كما ذكره بعض علماء الحقوق.

وفيه أنّه ممنوع كما تقدّم أوّلاً، ومقصور في صورة عدم الحاجة الضرورية ثانياً، ومخصوص بها لا تكون القوانين الوضعية غير الطبيعية حافظة للصلاح الواجب الحفظ في المجتمع، ومتكلّفة لسعادة المجتمعين وإلاّ فمعظم القوانين المعمولة والأصول الدائرة في الحياة اليوم غير طبيعية[1].

بل أكثر من ذلك فإنّ السيّد الطباطبائي يرى أنّ رواية الاحتجاج ـ التي قال عنها البعض ضعيفة لموافقتها المذهب غير الشيعة ـ هي الموافقة لظاهر الكتاب والاعتبار.

قال السيّد الطباطبائي: «أقول: وهذا الذي ورد في الحديث هو الموافق لظاهر الكتاب والاعتبار، وهناك روايات أخر تعارضها، وهي تدلّ على أنّهم تزوّجوا بمن نزل إليهم من الحور والجان، وقد عرفت الحقّ في ذلك. «الميزان: ج٤/ ١٤٧».

وبذلك يظهر عدم صحّة ما يذكره البعض من أنّ خبر الاحتجاج ضعيف لموافقته لمذهب غير الشيعة، لأنّ هذا الخبر هو الموافق للقرآن، مع ما ذكرناه من عدم جريان الحمل على التقيّة مطلقاً.

ويفلسف السيّد الطباطبائي لهذا الزواج أكثر فيقول في موضعٍ آخر من تفسيره: «... والإنسان مع إذعانه بسُنّة النكاح لا يتقيّد فيه بحسبِ الطبع،

(١) الميزان: ج٤/ ١٤٤ ـ ١٤٦.



ولا يحرم على نفسه ذا قرابة أو أجنبياً، ولا يجتنب الذكر من الإنسان أمّاً ولا أختاً ولا بنتاً ولا غيرهن. ولا الأنثى منه أباً ولا أخاً ولا ابناً بحسب الداعية الشهوية، فالتاريخ والنقل يثبت نكاح الأمّهات والأخوات والبنات وغيرهن في الأمم العظيمة الراقية والمنحطّة...»[1].

وكتب الشيخ محمّد حسين كاشف الغطاء في أجوبته المنشورة في كتاب (الفردوس الأعلى): «أمّا كيفية التناسل في بدء هذا الدور، أعني دور آدمنا هذا الذي نحن من نسله فلها حسب ما ورد في بعض الآثار والأخبار طريقتان: الأولى ولعلّها الأصحّ أنّ حوّاء كانت تلد توأماً كلّ بطن ذكر وأنثى فكان يزوّج الذكر من هذا البطن من الأنثى من بطن الآخر وهكذا.

والإشكال إنّه كيف يزوّج الأخت من أخيها ولو من بطنٍ آخر، وإنّه لا يخرج عن كونه زنا وبذات المحارم مدفوع بأنّ الزنا ليس إلاّ مخالفة القوانين المشروعة والنواميس المقرّرة من المشرع الحكيم، وحيث إِنّ بدء الخليقة لا يمكن التناسل إلاّ بهذا الوضع أجازه الشرع في وقته لوجود المقتضي وعدم المانع ثمّ لما تكثر النسل، ومسَّت الحاجة إلى حفظ الأنساب وتميّز الأسر والأرحام وحفظ النظام العائلي وحصل المانع من تزوّج أخته وأمثال ذلك.. ووضع الشارع قوانين للزواج يصون النسل عن الاختلاط والامتزاج..»[2].

ثمّ تحدّث عن الطريقة الثانية وهي التزويج بما أنزل الله إلى أبناء آدم، واحتمل أنّ ما أنزل الله من نساء لهم من بقايا السلالات البشرية المتقدّمة على آدمنا.

---

(١) الميزان: ج٤/ ٣١٣ ـ ٣١٤.

(٢) الفردوس الأعلى: ٧٠، ط الثالث، ١٩٨٢ قم.

اعتراض آخر

وتعليقاً على نظرية السيّد فضل الله ـ ممّا تقدّم ذكره ـ في عدم حجّية أخبار التفسير وقصور الحجّية على الأخبار في إطار الحكم الشرعي ولزوم تحصيل اليقين أو الاطمئنان في غير الأحكام الشرعية، ممّا تبنّاه السيّد فضل الله في تفسيره «من وحي القرآن» وعدل عنه مؤخّراً، كتب البعض في كتاب «خلفيات» معترضاً: «إنّنا نسجّل هنا ما يلي:

١ ـ تقدّم في هذا الجزء من هذا الكتاب أنَّ الذي يطلب فيه اليقين هو خصوص الأمور العقائدية التي يجب الاعتقاد بها على كلّ حال، وهي التي يتوقّف عليها الإسلام والإيمان، كالتوحيد والنبوّة واليوم الآخر، وكذا يطلب اليقين في المعجزة التي يتوقّف عليها ثبوت أصول العقيدة، كالتي يتوقّف عليها إثبات نبوّة النبيّ، أمّا ما عدا ذلك، فإنّما يجب الاعتقاد به لو التفت إليه لا مطلقاً، وهذه الأمور التي تحدّث عنها البعض، يعني السيّد فضل الله هنا، لا دليل على اعتبار اليقين فيها، بل يكفي أن تثبت بالحجّة المعتبرة شرعاً، وعند العقلاء، وذلك مثل الاعتقاد بكرامات النبيّ ﷺ، كتسبيح الحصى بيده ﷺ، وسجود الشجر له ﷺ، وتكليم الحيوان له، ونحو ذلك. فإنّ ذلك لا مدخلية له في تحقّق أصل الإيمان والإسلام، نعم لو ثبت للإنسان بحجّة معتبرة وجب عليه الاعتقاد به، لئلا يلزم ردَّ الخبر على أهل البيت عليهم السلام، وقد روي عن الإمام الباقر عليه السلام وهو يتحدّث عن أصحابه: «**إنَّ أسوأهم عندي حالاً، وأمقتهم إليَّ الذي سمع الحديث ينسب إلينا ويروى عنّا، فلم يعقله ولم يقبله قلبه، اشمأزّ منه وجحده، وكفرَ بمن دان به، وهو لا يدري لعلّ الحديث من عندنا خرج، وإلينا أسند، فيكون بذلك خارجاً عن ولايتنا**». وعنه عليه السلام: «**لا تكذبوا بحديث أتاكم أحد،**



فإنّكم لا تدرون لعلّه من الحقّ، فتكذبوا الله فوق عرشه».

٢ ـ إنَّ هذا البعض يقول بعدم حجّية أخبار الآحاد في التفسير، وفي التاريخ وفي الكونيّات، وفي القضايا الدينيّة المتّصلة بالمفاهيم والأوضاع المختلفة في الكون، وأفعال الأنبياء، وغير ذلك، وكذا الحال بالنسبة للروايات التي تتحدّث عن ملكات الأشخاص، وأسرار الواقع. ونقول: لا ندري السبب في حكمه هذا، فإنّ حجّية خبر الواحد لم تخصّص من خلال أدلّتها، كبناء العقلاء، أو آية النبأ، أو غيرها ممّا يستدلّ به على حجّيته ـ لم تخصّص ـ هذه الحجّية في نوع دون نوع. فمن أين جاء هذا التخصيص ـ البديع ـ بل المستهجن يا ترى؟.

٣ ـ إنّ هذا البعض يقول بعدم إمكان الأخذ بالحديث الضعيف في جوانب الحياة. ونقول: إنَّ مَنْ يقول بالأخذ بالحديث الموثوق ـ وهذا البعض يدّعي دائماً أنّه منهم ـ لا بحديث الثقة، لا يحقّ له أن يقول بلزوم الاقتصار على الخبر الصحيح سنداً في أمور الشرع ولا في سائر ما تقدَّم.

٤ ـ إنَّ خبر الواحد حين ينقل لنا ملكات الأشخاص أو حادثة تاريخيّة لا يزيد عن كونه ينقل خبراً في موضوع من الموضوعات، فإذا كانت حجّيته من باب العقلاء فلماذا لا تشمل ما هو من قبيل الإخبار بعدالة أو بحياة زيد من النّاس، أو بوقوع حادثة القتل الفلانية، وكذا الحديث عن الكونيات، والتبدّل فيها ووقوع زلزال أو خسف في البلد الفلاني، أو كالشهادة بالهلال؟ أمّا القضايا المتّصلة بأفعال الأنبياء، فما هي إلاّ كنقل صلاتهم وحجّهم، وصيامهم عليهم السلام لنا، ومن هذه الأفعال نقل خبر شجاعة النبيّ والإمام الخارقة للعادة في بعض المواضع، كخبر ثباته صلى الله عليه وآله وسلم يوم أُحُد، وكخبر قلع باب خيبر، وقتل عليّ عليه السلام لعمرو بن عبد ودّ، حيث كانت

ضربته تعدل عبادة الثَقَلَين... ولا ندري مدى ابتعاد مقولة الاكتفاء بما في القرآن، وبما دلّ عليه العقل، وبالمتواترات ـ لا ندري مدى ابتعادها عن مقولة ـ «حسبنا كتاب الله» ولا نعرف كثيراً عن المواضع التي تختلف فيها هذه عن تلك»[(١)] انتهى.

نقد الاعتراض

ونسجّل على ما ذكره هذا البعض عدّة ملاحظات:

أوّلاً: إنَّ ما ذكره في الفقرة رقم من أنّ اليقين إنّما يطلب في خصوص الأمور العقائدية التي يجب الاعتقاد بها كالتوحيد والنبوّة.. بمثابة المصادرة، لأنّ ما ذكره مبني على المنهج والمبنى الذي يتّخذه الفقيه أو المفسّر لنفسه تجاه الأخبار، وقد عرفنا أنَّ العلماء يختلفون في حجّية الأخبار خارج الحقل الفقهي فليراجع القارئ ما ذكرناه ولا نعيد.

وبذلك يتبيّن ما يذكره السيّد فضل الله في المقام لأنّه مبني على مختاره بخصوص حجّية الأخبار خارج الحقل الفقهيّ فيما جاء في تفسيره «من وحي القرآن» ووافقه عليه عدد كبير من العلماء.

على أنَّ هذا البعض نفسه ذكر في كتابه (الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم) أنّ ما يرتبط بالعقائد يحتاج إلى القطع، ولذلك ناقش روايات ما يعرف بقصّه الغرانيق وذكر في ردّه الروايات: «وأيضاً... فإنَّ الاحتجاج بالمرسل لو سلم، فإنّما يكون في الفرعيات، وما نحن فيه يرتبط بالعقائد التي تحتاج إلى القطع..»[(٢)].

(١) خلفيات: ج٢/ ٢٣٦ ـ ٢٣٩.

(٢) الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم للسيّد جعفر مرتضى العاملي: ج٢/ ٦٧، ط ٣، قم/ ١٤١٤، نشر جامعة مدرسين، قم.



ومعلوم أنّ هذه القصّة لا ترتبط بأصول العقيدة بل هي من التفاصيل العقيدية، وقد التزم هنا في كتابه (الصحيح..) بعدم كفاية غير القطع، في حين يصرّح بكفاية الأخبار في مثل هذه المسائل ردّاً على السيّد فضل الله، مع أنّه كان يكفيه الطعن في هذه الروايات وعدم الحاجة إلى ما صرّح به من الاحتياج إلى القطع، ولذلك فهو في كتابه (الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم) يتّفق مع السيّد فضل الله فكيف يشنّع عليه؟.

أمّا قوله في وجوب الإيمان والتصديق في غير أصول الدّين واستدلاله بما رواه ـ ممّا ذكرناه ـ من حرمة ردّ الأحاديث لعدم تعقّلها أو تقبّلها فإنّه يناقش من جهتين:

الجهة الأولى

في دلالة هذه الأخبار، وذلك أنّها إنْ دلَّت على حرمة الردّ فإنَّ أقصى ما تدلّ عليه هو حرمة الردّ انطلاقاً من الحالة النفسية والمزاجية، وذلك لعدم تعقّلها أو تقبّلها، من دون الرجوع إلى المعايير العلمية. ولذلك عبَّر الإمام عليه السلام عن مثل هذه الحالة بقوله: «... **اشمأزّ منه وجحده وكفر مَنْ دان به..**» وقوله: «**لا تكذبوا بحديثٍ أتاكم..**».

وعليه فإنَّ مورد هذه الأحاديث هو مورد ما إذا جحد وكذَّب بها، لا مورد ما إذا توقّف فيها أو لم يحصل الوثوق له بها، وإلاَّ فما هو موقف المئات من العلماء ممّن يناقش في الروايات على مستوى السند والدلالة؟!.

على أنَّ هذا البعض لم يلتفت إلى عبارة السيّد فضل الله، فإنّه لم يرد هذه الروايات بمعنى تكذيبها أو إنكارها، بل ردَّ علمها إلى أهلها، كما هو تعبير العلماء (تأدُّباً) واحتراماً لأهل بيت العصمة وخشية أن تكون صادرة



عنهم، ولم يدركوا مغزاها ومعناها، ولذلك قال السيّد فضل الله: «... لنرجع الأمر فيها إلى أهلها أو لنأخذ منها بعض الإيحاءات والأجواء بعيداً عن جانب العقيدة»[1].

وقد نقل هذا البعض هذه الفقرة عنه ولم يلتفت إليها.

الجهة الثانية

على أنّ هذا البعض ـ بناء على ما ذكره ـ ردَّ بعض الروايات فهل يكون مصداقاً لتكذيب ما ورد عنهم عليهم السلام؟.

وقد ردَّ ما اعتبره علماء الحديث وخبراؤه من الأخبار المعتبرة والآثار المستفيضة كما في الأخبار التي دلَّت على نبوّة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قبل بعثته منذ أكمل الله عقله في بدو سنّه[2]، وعلى حدّ تعبير الشيخ الأميني: «إنّ الحقّ الثابت أنّه صلى الله عليه وآله وسلم كان نبيّاً وآدم بين الروح والجسد[3]، وهذا ما أشار إليه هذا البعض، ورغم ذلك فقد ناقش فيه، وذكر أنّ أقصى ما يجزم به هو أنّه صلى الله عليه وآله وسلم كان مؤمناً موحّداً يعبد الله ويلتزم بما ثبت له أنّه شرع الله تعالى.. وبما يؤدّي إليه عقله الفطري السليم، وأنّه كان مؤيّداً ومسدَّداً، وأنّه كان أفضل الخلق وأكملهم خُلقاً وعقلاً..»[4].

فلماذا لم يجزم هذا البعض بغير ما ذكره؟ ولماذا ردَّ هذه الروايات التي ذكر العلامة المجلسي أنّها معتبرة ومستفيضة، وذكر هو نفسه ـ هذا البعض ـ أنَّ ثمّة روايات كثيرة تلمّح وتصرّح بنبوّته قبل البعثة، وأنّ العلامة

(١) من وحي القرآن: ج١٤/ ١٣ ـ ١٤.

(٢) بحار: ١٨/ ٢٧٧.

(٣) الغدير للعلامة الأميني، عبد الحسيني: ج٩/ ٢٨٧، ط٥، دار الكتاب العربي ـ بيروت ١٩٨٣.

(٤) الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم: ج١/ ١٥٨.



الأميني أشار إلى العديد من المصادر من غير الشيعة.

ألاَ يعتبر هذا ردّاً على الأئمّة عليهم السلام وإذا لم يعتبره فلماذا يعتبر موقف غيره من الردّ عليهم؟.

وكذلك في روايات نزول القرآن الكريم إلى البيت المعمور دفعة واحدة أوّلاً ثمّ نزوله على قلب النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم تدريجياً ممّا ذكره العلامة المجلسي وأنّه ممّا دلَّ عليه الأخبار المستفيضة واعترض بذلك على الشيخ المفيد مؤيّداً الشيخ الصدوق[1]، فإنّ هذا البعض لم يعبأ بهذه الروايات المستفيضة ـ على حدّ تعبير أحد شيوخ الحديث ممّن يحترمهم هذا البعض ـ ونقل عن المفيد أنّ ما ذكره الصدوق ممّا لا مجال لإثباته من طرق أهل البيت عليهم السلام[2]، فهل يعدّ هذا من التكذيب والجحود وردّ الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام؟.

وبذلك يظهر الوجه الصحيح فيما ذكرناه في تفسير الأخبار المشار إليها في الجهة الأولى.

ثانياً: أمّا ما ذكره من أنّ السيّد فضل الله يقول بعدم حجّية أخبار الآحاد في التفسير وفي التاريخ وفي الكونيّات، وهو ممّا استهجنه ـ على تعبيره ـ ولم يدرِ ما السبب في مثل هذا التخصيص لدليل حجّية الخبر الواحد، فإنّه غريب جداً، ويكشف عن تجاوز خطير للمنهج العلمي، لأنّا ذكرنا أنّ عدداً من أعلام المفسّرين ممّن لا يرى حجّية أخبار الآحاد في التفسير بناءً على حجّية الخبر الواحد في الحقل الفقهيّ، وذكرنا أنّ ذلك مردّه إلى أنّ التنجيز والتعذير لا يمكن أن يتعقّل إلاّ في صورة ما إذا كان ثمّة أثر شرعيّ، وليس

(١) بحار: ج١٨/ ٢٥٣.

(٢) الصحيح: ج١/ ١٩٤ وما بعد.

ثمّة أثر شرعيّ في مثل هذه الأخبار، وتمام الحديث تقدّم في بحث حجّية أخبار التفسير فليراجع هناك.

وعليه فلا يبقى استهجان في المقام، على أنّ مثل هذا التعبير يشتمل على إساءة لا تليق بالأعلام من علمائنا الأعلام.

ثالثاً: وكذلك قوله إنّ هذا البعض ـ ويعني به السيّد فضل الله ـ ممّن يقول بالأخذ بالحديث الموثق، وعليه فلا يحقّ له القول بالاقتصار على الخبر الصحيح سنداً، في أمور الشرع وغيره. فإنّه قول بلا علم، لأنّ ما ذكره من أخذ السيّد فضل الله بالخبر الموثوق به فهو ممّا تبنّاه السيّد فضل الله مؤخّراً، ولم يكن مختاره في تفسيره «من وحي القرآن» إذ كان يبني في تفسيره على ما ذكرناه من أنّ الحجّية مشروطة بمورد ما إذا كان ثمّة أثر شرعي لمضمون الخبر، ولذلك فإنَّ مثل هذا الإشكال لا محلّ له.

نعم لا يرى السيّد فضل الله ثمّة تفصيل ـ بناء على مختاره من حجّية الخبر الموثوق به ـ بين الأخبار في نطاق الشرع وغيره بشرط الوثوق بالخبر.

رابعاً: على أنّ ما يذكره من حجّية الخبر عند العقلاء لا يفرّق بين موردٍ وآخر فيشمل ما يتّصل بأفعال الأنبياء من معاجز وكرامات وغير ذلك، وإنْ كان صحيحاً وهو ما يميل إليه عدد من العلماء ومنهم السيّد فضل الله إلاّ أنّه ليس على إطلاقه فإنّه قد يناقش فيه كبروياً ـ فضلاً عن المناقشة في صغريات الوثوق ـ لجهة أنّ العقلاء لا يعتمدون على الخبر الواحد في المسائل المهمّة، ولذلك فقد يقال بعدم بناء العقلاء على حجّية الخبر الواحد في الأخبار المتّصلة بعالَم الغيب والخوارق وغير ذلك، وهذا ما



أشار إليه المحقِّق الحلّي وفسَّره السيّد السيستاني في كلماته[1].

وما ذكره هذا البعض من عدم الفرق بين الخبر الواحد في مجال الأخبار عن صلاة النبيّ والإمام وحجّه وصومه، والخبر الواحد في مجال المعاجز والخوارق، فإنّه ليس تامّاً، وذلك لأنّ العقلاء يدركون خطورة المجال الثاني وأنّه يمكن أن يقع موقع الاشتباه والوضع أكثر ممّا يقع في المجال الأوّل.

(١) اختلاف الحديث للسيّد السيستاني، المرجع السابق، ص١٠٥/ ١٠٦.

مشروعية التفسير

لا شكّ أنَّ عملية التفسير عملية مشروعة، وهي تندرج في إطار ما أسماه القرآن نفسه بـ «التدبُّر»، وهو ما حثَّت عليه السُّنّة القطعية أيضاً.

وذكرنا أنَّ عملية (التدبُّر) والفهم لا تتوقّف على ضمائم خارجية عن القرآن الكريم ـ على حدّ تعبير السيّد الطباطبائي ـ بل إِنّ القرآن يفي بعضه بتفسير بعضه الآخر، وإذا كان ثمّة حاجة للرجوع إلى أخبار أهل البيت عليهم السلام فإنّها في مقام التعليم والإرشاد، ولذلك لزم المفسِّر أن يتأمّل هذه الأخبار ليسترشد بها في عملية تفسير القرآن الكريم.

وذكرنا أنّ ما دلَّ على مرجعية أهل البيت عليهم السلام لا ينافي هذه المقولة، لأنّ مرجعيتهم بما هي (عدل) للقرآن تعني أنّ القرآن الكريم حجّة مستقلة، وهم (عدل) له من حيث إنّه دلَّ على حجّية قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، الذي دلّ قوله صلى الله عليه وآله وسلم على حجّية قولهم، وأنّهم المرجع بعده.

وعليه فلا مانع من تفسير القرآن الكريم، بل إنَّ تفسيره والتأمُّل فيه والتدبّر بمعانيه والاستهداء بنوره واجب على المسلمين، وهو ما يفسّر اهتمام المسلمين على اختلاف مذاهبهم بالقرآن الكريم وتفسيره، وهو ما يكشف عن سيرة متشرعية يمكن أن تنسب إلى الشريعة نفسها، وإلى تعاليم أئمّة المسلمين عليهم السلام.



ومع ذلك فقد حاول بعض المفسّرين أن يعطي لقضية (التفسير بالرأي) ومفهوم (الرأي) دائرة أوسع، بحيث تشمل كلّ جهد يمارسه الإنسان الباحث والمفسِّر العالِم في فهمه للقرآن الكريم، ويفترض بأنَّ هذه النتائج هي (رأي) لأنّه انتهى إليه من خلال جهده ونظره ومن ثمّ يكون مصداقاً لذلك الحديث «من فسَّر برأيه فقد هوى»، وبهذه الطريقة يحاول هذا (البعض) أن يعطّل البحث في القرآن الكريم وتفسيره، ويقول بأنَّ الشيء الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه في تفسير القرآن الكريم إنّما هو النصوص الواردة عن المعصومين عليهم السلام[1].

وبغضّ النظر عمّا تستوحيه هذه النظرة والمقولة من تعطيل لعملية (التفسير) والاستفادة من القرآن الكريم، فإنّها غير صحيحة وليست صائبة ـ على الإطلاق ـ لما قدّمناه من توجيهٍ للمقصود من (الرأي) الوارد في الروايات.

ولأجل أنّ طريقة التفسير في حدود المأثور غير وافية بمتطلّبات الإنسان المسلم، وليست قادرة على تفعيل القرآن في حياته بما هي عملية تفسير لفظي، فقد تعطّلت عن التقدّم بالتفسير وجمّدت النصوص في القوالب اللّفظية ولم يكن ثمّة أيّ دور للاجتهاد المبدع وراء المدلول اللّغوي واللّفظي، في وقت دلَّت الروايات على أنّ طاقات القرآن الكريم لا متناهية وأنّها لا تنفد ـ كما دلَّ القرآن على ذلك ـ وبذلك تكون الطريقة المثلى للتفسير هي طريقة الاستنطاق على حدّ تعبير الشهيد الصدر ـ وهو ممّا ورد في ألسنة الروايات ـ في محاولة هادفة لتوظيف النصّ القرآني في سبيل

(١) علوم القرآن للسيّد باقر الحكيم، المرجع السابق، ص٢٣٦/ ٢٣٧.

الكشف عن حقيقة من حقائق الحياة الكبرى[1].

على أنّ هذا المفهوم (أعني الاستنطاق) لا يعني التفسير بمعناه الاصطلاحي بما هو تفسير للمدلولات اللّفظية للقرآن، بل يتجاوزه إلى محاورة القرآن واستكشاف نظرية الإسلام بشكلٍ عام من القرآن الكريم بما له من قيمومة على الحياة الإنسانية.

ونجد هذا المفهوم في تعبيرات السيّد فضل الله، فيما أسماه بالاستيحاء، وهو الذي طبع أسلوبه في التفسير في محاولة لتفعيل القرآن الكريم في حياة المسلمين، ولذلك يعقد في خاتمة تفسيره للآيات الكريمة عنواناً مثل «ماذا نستوحي من هذه القصّة» أو ما شابه ذلك[2].

وقد شرح أسلوبه التفسيري هذا بقوله: «التفسير الذي يمكن أن ننطلق فيه إنّه إيحاءات القرآن.. فالكلمة القرآنية ليست مجرّد كلمة لها معنى في القاموس، كلّ كلمة تحمل في كلّ تاريخ استعمالاتها الكثيرة من الإيحاءات، ولذلك تستطيع في كلمة واحدة أن تكتب ما شاء الله من الإيحاءات، لأنّ إيحاءات الكلمة غير معنى الكلمة. من هنا أعتقد إنّه يجب أن نستوحيَ القرآن كما كان الأئمّة عليهم السلام يستوحونه، فالإمام الباقر عليه السلام عندما يتحدّث عن الآية القرآنية ﴿**وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً**﴾ [المائدة : ٣٢] يقول عليه السلام : «**تأويلها الأعظم: من نقلها ـ** أي النفس ـ **من ضلال إلى هدى**» وهذا لا يعني أَنَّ الإمام عليه السلام فسَّر كلمة الحياة بالهدى، وفسَّر كلمة الموت بالضلال، بل استوحى ذلك: أنّك إذا أحييت إنساناً

(١) المدرسة القرآنية للشهيد الصدر، المرجع السابق، انظر ص١٤/ ص٢١ ـ ٢٣.

(٢) انظر من وحي القرآن: ج٤/ ٧٣ ـ ١٠٦ ـ ١١٢ ـ ٢١٧، ج١٥/ ٩٢ ـ ١٠٠ ـ ١٠٩ ـ ١٤٣ ـ ٢٨٤، ج١٤/ ٤١ ـ ٧١، ج١٧/ ٢٣٣.



من ناحية مادّية منعته من الموت وأنقذته، كنتَ كمن أحيا الناس جميعاً، لأنّك ركَّزت مبدأ الحياة.. والإمام عليه السلام تجاوز المعنى الماديّ وانطلق في إيحاءات المعنى في الضلال والهدى، في الجهل والعلم، ولذلك أقول: «لا تفهموا القرآن من خلال القاموس، وإنْ كان للقاموس دوره، افهموا القرآن من خلال حركة الحياة»[1].

ويكون الاستيحاء ـ في المقام ـ من التطبيق لا التفسير[2]، كما هو في عدد كبير من روايات التفسير الواردة عن أهل البيت عليهم السلام.

ولذلك ذكر السيّد الطباطبائي أَنّ مثل هذه الروايات من بطن القرآن أو من قبيل الجري ـ التطبيق ـ وليس من التفسير في شيء[3].

يقول الإمام الخميني بهذا الصدد: «ومن الحجب المانعة من الاستفادة من هذه الصحيفة النورانية ـ يعني القرآن الكريم ـ : الاعتقاد بأنّه ليس لأحد حقّ الاستفادة من القرآن الشريف إلاّ بما كتبه المفسّرون أو فهموه. وقد اشتبه على الناس التفكُّر والتدبُّر في الآيات الشريفة بالتفسير بالرأي الممنوع، وبواسطة هذا الرأي الفاسد والعقيدة الباطلة جعلوا القرآن عارياً من جميع فنون الاستفادة واتّخذوه مهجوراً بالكلّية، في حال أنّ الاستفادات الأخلاقية والعرفانية لا ربط لها بالتفسير، فكيف بالتفسير بالرأي، فمثلاً إذا استفاد أحد من كيفية مذاكرات موسى مع الخضر وكيفيّة معاشرتهما وشدَّ موسى رحاله إليه مع ما له من عظمة مقام النبوّة لأخذ العلم الذي ليس موجوداً عنده وكيفية عرض حاجته إلى الخضر كما ذكرت في الآية

(١) للإنسان والحياة، السيّد شفيق الموسوي: ص٣١٠، حوار مع السيّد فضل الله، ط، بيروت ـ دار الملاك.
(٢) من وحي القرآن: ج٤/ ٣٨ ـ ٣٩.
(٣) الميزان في تفسير القرآن: ج١٥/ ٢٠٧.



الشريفة: ﴿هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْداً﴾ [الكهف : ٦٦]. وكيفيّة جواب الخضر والاعتذارات التي وقعت من موسى، عظمة مقام العلم وآداب سلوك المتعلِّم مع المعلّم، ولعلّها تبلغ من الآيات المذكورة عشرين أدباً فأيّ ربط لهذه الاستفادات بالتفسير، فضلاً من أن تكون تفسيراً بالرأي، والاستفادة من هذا القبيل في القرآن كثيرة... إلى غير ذلك من لوازم الكلام ولا ربط لها بوجه إلى التفسير..»[1]. هذا مع ما نقلناه عن الإمام الخميني من احتمال أن يكون المنع من التفسير بالرأي مقتصراً على آيات الأحكام ممّا شأنه الانقياد والطاعة ممّا لا تدركه العقول ولا يصاب بها.

على أنّ هذا البعض لم يجد حرجاً في التصريح بأنّ الإنسان ـ كلّما ترقّى في مدارج المعرفة ـ أمكن له أن يكشف بطون القرآن السبعة والسبعين، قال في كتابه «الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم»: «وإذا كان معنى الظهر والبطن: هو أن يكون ذلك المعنى الذي يزاح عنه الستار ممّا يمكن للَّفظ أن يتحمّله، وللمتكلّم أن يقصده ليكون بمنزلة البطن لهذا المعنى المكشوف، فأيّ محذور عقليّ أو شرعيّ يحصل من الالتزام بهذا؟! وليكن للقرآن بطون سبعة أو سبعون أو أكثر، يكشفها هذا الإنسان كلّما ترقّى في مدارج المعرفة، أو يكشفها له الأئمّة الراسخون في العلم، الذين أشار إليهم القرآن الكريم»[2].

وهنا لا يمانع هذا البعض من الوقوف على هذه البطون من غير الرجوع إلى الأئمّة عليهم السلام أو بالرجوع إليهم تارةً أخرى، إذ مقتضى العطف بـ (أو)

(١) الآداب المعنوية للصلاة للإمام الخميني، المرجع السابق، ص٣٣٣ ـ ٣٣٤.

(٢) الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم، المرجع السابق، ج١/ ٢٠٩.



إمكانية الوقوف على بطون القرآن الكريم بغير الرجوع إليهم عليهم السلام. ولعلَّ هذا ينافي ما قيل من اختصاص الأئمّة عليهم السلام بعلم بطون القرآن الكريم، ولعلّه الظاهر من قوله في كتابه «خلفيّات»: «وقد دلَّت الأحاديث السابقة ـ ممّا نقله من روايات البطون ـ على أنّ عليّاً عليه السلام وهو نفس النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وأبناؤه الأئمّة الهداة عليهم السلام يعرفون حقائق القرآن ولطائفه، وبطونهن وهم الواقفون على أسراره، السابرون لأغواره، الخائضون لغماره والمستخرجون للكنوز من أعماق بحاره...»[1].

وعبارته ظاهرة في كونهم مختصين بعلم الباطن وإلاّ لا ثمرة للتأكيد على ذلك، وهو ما يتنافى مع ما ذكره في كتابه «الصحيح..» وإمكانية الوقوف على الباطن مع ترقّي المعرفة.

(١) خلفيات: ج٢/ ٢٥٩ ـ ٢٤٩.

بطون القرآن

وردت الإشارة إلى «بطون القرآن» في عدّة من الروايات المروية عن أهل البيت عليهم السلام، بل ومن طرق أخرى عن غيرهم، نشير إلى بعض ما روي عن أهل البيت عليهم السلام منه:[1].

* ما روي في «بصائر الدرجات» ـ بسندٍ تام ـ عن فضيل بن يسار قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الرواية «**ما من القرآن آية إلاّ ولها ظهر وبطن**» فقال: **ظهره تنزيله، وبطنه تأويله، منه ما قد مضى، ومنه ما لم يكن، يجري كما تجري الشمس والقمر، كلّما جاء تأويل منه يكون على الأموات كما يكون على الأحياء.** قال الله تعالى: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾ [آل عمران : ٧] **نحن نعلمه**»[2].

(١) راجع بحار الأنوار، ج٩٢، ص٧٨ ـ ١٠٦، وراجع تفسير (البرهان) للسيّد هاشم البحراني/ ١٩ ـ ٢١ باب (في أنّ القرآن له ظهر وبطن) المقدّمة، ط، قم/ ١٤١٧ هـ.

(٢) الإشكال في الطريق إلى (بصائر الدرجات) فإنّ الطريق المذكور فيه مناقشة وقد تتبّع السيّد كاظم الحائري طريق (بصائر الدرجات) نشير إليه باختصار:

١ ـ لا إشكال في عدم حجّية نسخة (بصائر الدرجات) الموجودة في زماننا أو في زمان المحدث النوري، لعدم ثبوت النسخة بسند معتبر.

٢ ـ عدم ثبوت سند معتبر لنسخة (بصائر الدرجات) إلى العلامة المجلسي.

٣ ـ لا طريق صحيحاً للشيخ النجاشي حتّى على رأي السيّد الخوئي.

٤ ـ لا طريق صحيحاً للشيخ الطوسي إلى (بصائر الدرجات) حتّى على رأي السيّد الخوئي، وإنْ حاول السيّد الخوئي استفادة شمول الطريق الأوّل من طريق الشيخ لبصائر الدرجات، لكن ناقشه السيّد الحائري في ذلك. راجع مباحث الأصول، ج٢، ق٢، ص٣٤٩ ـ ٣٥٠ هامش.



* «ما روي عن العياشي ـ بسند مرسل ـ عن جابر[1] قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء في تفسير القرآن فأجابني ثمّ سألته ثانية فأجابني بجوابٍ آخر، فقلت: جعلت فداك أجبت في هذه المسألة بجواب غير هذا قبل اليوم؟ فقال لي: **يا جابر إنَّ للقرآن بطناً وللبطن بطن وله ظهر وللظهر ظهر، يا جابر وليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إنَّ الآية لتكون أوّلها في شيء وآخرها في شيء وهو كلام متّصل على وجوه**».

* ما روي عن العياشي ـ بسند مرسل ـ عن الفضيل بن يسار قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الرواية «ما في القرآن آية إلاّ ولها ظهر وبطن، وما فيه حرف إلاّ وله حدّ، ولكلّ حدّ مطلع» ما يعني بقوله: «لها ظهر وبطن؟ قال: ظهره وبطنه تأويله، منه ما مضى، ومنه ما لم يكن بعد يجري كما تجري الشمس والقمر، كلّما جاء منه شيء وقع، قال الله تعالى: «وما يعلم تأويله إلاّ الله والراسخون في العِلْم» نحن نعلمه».

* عن العياشي ـ بسند مرسل ـ عن حمران عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**ظهر القرآن الذين نزل فيهم، وبطنه الذين عملوا بمثل أعمالهم**».

* عن العياشي ـ بسند مرسل ـ عن جابر قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: يا

(١) طعن فيه النجاشي قال عنه: «.. وكان في نفسه مختلطاً..» ونقل ذلك عن شيخه المفيد. قال الشيخ عبد النبي الجزائري في الحاوي: «الحق ردّ رواية جابر لقدح النجاشي فيه..» ج٣/ ٣٦٢.
ونقل عنه جماعة غُمز فيهم وضعفوا مثل عمر بن شمر ومفضَّل بن صالح ومنخل بن جميل، ويوسف بن يعقوب.
لكن وثّقه السيّد الخوئي في معجمه (راجع المفيد من معجم رجال الحديث، ص١٠٠ للشيخ محمد الجواهري).
ويظهر من السيّد الشهيد أنّ (جابر الجعفي) يمثّل اتّجاهاً باطنياً يحرص على تأويل القرآن واستخراج بواطن القرآن، نشأ في أحضان الغلوّ. (بحوث في علم الأصول، ج٤/ ٢٨٥) و(مباحث الأصول، ج٢، ق٢، ص٢٢٩).



جابر إنَّ للقرآن بطناً وللبطن ظهر [ظهراً]، ثمّ قال: **يا جابر وليس شيء أبعد من عقول الرجال منه، إنَّ الآية لتنزل أوّلها في شيء، وأوسطها في شيء، وآخرها في شيء، وهو كلام متّصل متصرّف على وجوه**».

* عن المحاسن ـ بسند غير تام[1] ـ عن جابر بن يزيد الجعفي قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء من التفسير فأجابني ثمّ سألته عنه ثانية فأجابني بجوابٍ آخر، فقلت: جعلت فداك كنتَ أجبتني في هذه المسألة بجواب غير هذا قبل اليوم؟ فقال: **يا جابر إنَّ للقرآن بطناً وللبطن بطن [بطناً]، وله ظهر، وللظهر ظهر، يا جابر ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إنّ الآية يكون أوّلها في شيء وآخرها في شيء وهو كلام متّصل متصرَّف على وجوه.**

* عن معاني الأخبار ـ بسند غير تام[2] ـ عن حمران بن أعين قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن ظهر القرآن وبطنه، فقال: **ظهره الذين نزل فيهم القرآن، وبطنه الذين عملوا بأعمالهم، يجري فيهم ما نزل في أولئك.**

وثمّة روايات أخرى لا تبتعد عن هذا المؤدّى (المضمون) الذي نقلناه، بل إنّها لا تبتعد عن الأسانيد نفسها، إذ إِنّها بأسانيدها المشار إليها وردت في مصادر أخرى، وإن ادّعى البعض أنَّ الأخبار في (بطون القرآن) متواترة[3] والعهدة عليه مع أنّنا لا نعلم كيف استفاد التواتر، ومن أيّ الأقسام منه. ومهما يكن من أمر، فإنّنا لسنا بصدد البحث السندي في هذه الروايات، خاصة إذا ادّعي ـ أنّها روايات مشهورة تلقّاها العلماء بالقبول والتسليم،

(١) بغض النظر عن جابر فإنّ في سنده: محمّد بن الفضيل وهو مجهول وبشر الوابشي كذلك.

(٢) فيه ـ محمد بن خالد الأشعري ـ مهمل لم يذكر فيه مدح أو قدح.

(٣) خلفيات: ج٢/ ٢٤٩.



ولكنّنا في صدد بيان الدلالة، وما هو المراد من (بطون القرآن) وماذا يعني هذا الاصطلاح.

تفسير (بطون القرآن)

لتفسير (بطون القرآن) نعرض لعدّة نظريات حاول العلماء بواسطتها تقديم تصوّر وتكييف لما ورد في المأثور عن (بطن القرآن)، نحاول أن نقدّم الجدير منها والهام:

نظرية الشيخ الطوسي

قال الشيخ الطوسي في مقدّمة تفسيره (التبيان): «فأمّا ما روي عن النبيّ ﷺ أَنّه قال: **(ما نزل من القرآن من آية إلاّ ولها ظهر وبطن)** وقد رواه ـ أيضاً ـ أصحابنا عن الأئمّة عليهم السلام فإنّه يحتمل ذلك وجوهاً:

أحدها: ما روي في أخبارنا عن الصادقين عليهما السلام، وحكي ذلك عن أبي عبيدة أنّ المراد بذلك القصص بأخبار هلاك الأوّلين وباطنها عظة للآخرين.

والثاني: ما حكي عن ابن مسعود أَنّه ﷺ قال: **(ما من آية إلاّ وقد عمل بها قوم ولها قوم يعملون بها)**.

والثالث: معناها أنّ ظاهرها لفظها وباطنها تأويلها، ذكره الطبري واختاره البلخي.

والرابع: ما قاله الحسن البصري: (إنّك إذا فتّشت عن باطنها وقسته على ظاهرها وقفت على معناها)...»[1].

(١) التبيان في تفسير القرآن: ج١/ ٩.

ولم يحدّد الشيخ الطوسي ما هو الأرجح بين هذه الاحتمالات لكن ظاهر منهجه ـ كواحد من علماء الإمامية ومدرسة أهل البيت عليهم السلام ـ أَنَّه يختار الأوّل، وهو ما روي عن الصادقين عليهما السلام، وبذلك يكون تفسير الشيخ الطوسي لـ (بطن القرآن) بمعنى أنّ ما ورد من قصص وأخبار عن الأوّلين والأُمم السابقة، إنّما هي أمثال لكلامه سبحانه وتعالى، ولا تقتصر على السابقين، بل هي منطبقة على غيرهم أيضاً، وبذلك يكون (البطن) من التطبيق، أو ما يسمّيه البعض بـ (الجري) تبعاً لما ورد في روايات أهل البيت عليهم السلام.

نظرية الآخوند الخراساني

وقد احتمل الآخوند الخراساني في «كفاية الأصول» أن يكون المراد من البطن أمرين. قال: «لعلّك تتوهّم أنَّ الأخبار الدالّة على أنّ للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين تدلّ على وقوع استعمال اللّفظ في أكثر من معنى واحد فضلاً عن جوازه ولكنّك غفلت عن أنّه لا دلالة لها أصلاً على أنّ إرادتها كان من باب إرادة المعنى من اللّفظ، فلعلّه كان بإرادتها في أنفسها حال الاستعمال في المعنى لا من اللّفظ كما إذا استعمل فيها أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللّفظ، وإنْ كان أفهامنا قاصرة عن إدراكها»[1].

وعليه فإنّ في تفسير (البطن) احتمالين:[2].

أحدهما: أنّ البطن مراد بالاستقلال من دون دلالة الألفاظ، بل تكون

(١) كفاية الأصول، للآخوند كاظم الخراساني، ص٣٨، ط أول/ قم ١٤٠٩ هـ، نشر مؤسّسة أهل البيت.

(٢) منتهى الدراية في توضيح الكفاية، السيّد محمد جعفر الجزائري المروج، ج١/ ١٩٣ ـ ١٩٤، ط ثاني، قم/ ١٤٠٣ هـ.



هذه البطون مقارنة لاستعمال الألفاظ في معانيها، كما لو قال: قدم الحاج وأراد مقارناً لكلامه معاني أخرى من المعاني الاستقلالية، التي تراد مقارنة لاستعمال اللّفظ في معناه من دون دلالة ذلك اللّفظ ولو بالالتزام.

وثانيهما: أن يكون البطن من لوازم المعنى المستعمل فيه اللّفظ، فلا يكون اللّفظ مستعملاً فيها وإنْ كان يدلّ عليها بالدلالة الالتزامية نظير كون (مجيء زيد) ملازماً عادة لنزول البركات.

نظرية السيّد الطباطبائي

كتب السيّد الطباطبائي في كتاب (القرآن في الإسلام) تحت عنوان (للقرآن ظاهر وباطن): يقول الله تعالى في كلامه المجيد: ﴿**وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئاً**﴾ [النساء : ٣٦]. ظاهر هذه الآية الكريمة يدلّ على أنّها تنهى عن عبادة الأصنام كما جاء في قوله تعالى: ﴿**فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ**﴾ [الحج : ٣٠] ولكن بعد التأمّل والتحليل يظهر أنّ العلّة في المنع من عبادة الأصنام هي كونها خضوعاً لغير الله تعالى. وهذا لا يختصّ بعبادة الأصنام، بل عبَّر عزّ شأنه عن إطاعة الشيطان، أيضاً، بالعبادة حيث قال: ﴿**أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ**﴾ [يس : ٦٠] ومن جهةٍ أخرى يتبيّن أنّه لا فرق في الطاعة الممقوتة بين أن تكون للغير أو للإنسان نفسه فإنّ الإطاعة لشهوات النفس ـ أيضاً ـ عبادة من دون الله تعالى كما يشير إليه في قوله: ﴿**أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ**﴾ [الجاثية : ٢٣] وبتحليل أدقّ نرى أنّه لا بدّ من عدم التوجّه إلى غير الله جلَّ وعلا، لأنّ التوجّه إلى غيره، معناه الاعتراف باستقلاله والخضوع له، وهذه هي العبادة والطاعة بعينها، يقول تعالى: ﴿**وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً**



مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ...﴾ ﴿**أُوْلَـئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ**﴾ [الأعراف : ١٧٩]، عند التدبُّر في هذه الآيات الكريمة نرى بالنظرة البدائية في قوله ﴿**وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئاً**﴾ [النساء : ٣٦] أنّه تعالى ينهى عن عبادة الأصنام، وعندما نتوسَّع بعض التوسُّع نرى النهي عن عبادة غير الله من دون إذنه، ولو توسّعنا أكثر من هذا لنرى النّهي عن عبادة الإنسان نفسه باتّباع شهواتها، أمّا لو ذهبنا إلى توسّع أكثر فنرى النهي عن الغفلة عن الله والتوجّه إلى غيره أيّاً ما كان ذلك الغير. إنّ هذا التدرّج ـ ونعني به ظهور معنى بدائي من الآية ثمّ ظهور معنى أوسع من الأوّل وهكذا ـ جار في جميع الآيات الكريمة بلا استثناء. وبالتأمّل في هذا الموضوع يظهر معنى ما روي عن النبيّ ﷺ في كتب الحديث والتفسير من قوله: «**إنَّ للقرآن ظهراً وبطناً ولبطنه بطناً إلى سبعة أبطن**». وعلى هذا للقرآن ظاهر وباطن أو ظهر وبطن، وكلا المعنيين يرادان من الآيات الكريمة، إلاّ أنّهما واقعان في الطول لا في العرض، فإنّ إرادة الظاهر لا تنفي إرادة الباطن، وإرادة الباطن لا تزاحم إرادة الظاهر»[١].

ويقول في مقطع آخر: «... ونظراً إلى أنَّ الأفهام والعقول تختلف في إدراك المعنويات ولا يؤمن الخطر عند إلقاء المعارف العالية كما أسلفنا.. يستعرض القرآن الكريم تعاليمه بأبسط المستويات التي تناسب العامّة ويتكلّم في حدود فهمهم ومداركهم الساذجة. إنَّ هذه الطريقة الحكيمة نتيجتها أن تبثّ المعارف العالية بلغة ساذجة يفهمها عامّة الناس وتؤدّي ظواهر الألفاظ في هذه الطريقة عملية الإلقاء بشكلٍ محسوس أو ما يقرب منه، وتبقى الحقائق المعنوية وراء ستار الظواهر فتتجلّى حسب الأفهام، ويدرك منها كلّ شخص بقدر عقله ومداركه.. ونتيجة أخرى لهذه الطريقة

(١) القرآن في الإسلام، المرجع السابق، ص٣٩، ص٤١.



أنّ ظواهر الآيات تكون كأمثال بالنسبة إلى البواطن، يعني بالنسبة إلى المعارف الإلهية التي هي أعلى مستوى من أفهام العامّة، فتكون تلك الظواهر كأمثال تقرب المعارف الممكورة إلى الأفهام يقول جلّ جلاله: ﴿**وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَـذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلاَّ كُفُوراً**﴾ [الإسراء : ٨٩] ويقول: ﴿**وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ**﴾ [العنكبوت : ٤٣] وفي القرآن الكريم كثير من الأمثال إلاّ أنّ الآيات المذكورة وما في معناها مطلقة لا تختصّ بأمثال قرآنية خاصة، فعليه لا بدّ من القول بأنّ الآيات كلّها أمثال بالنسبة إلى المعارف العالية التي هي المقصد الأسمى للقرآن»[1].

ولا يتصدّى السيّد الطباطبائي إلى بيان الفرق بين ما ذكره من المعاني العديدة بالطول ـ لا بالعرض ـ وبين المداليل الالتزامية. كما أنّه لا يتصدّى إلى تطبيق ما ذكره من وجود الباطن في كلّ آية، فإنّ ما ذكره واضح في المعارف العالية، وبالأخص ممّا يتّصل بعالم الغيب، ولكنّه ليس بالدرجة نفسها من الوضوح في الآيات التي تتّصل بالأحكام الشرعية أو الأخلاقية.

نظرية السيّد الخوئي

في تعليقه على ما ذكره الآخوند الخراساني في (الكفاية) في تفسير (البطن) واحتمال كونه: المعاني المرادة في أنفسها حال الاستعمال لا أنّها مرادة من اللّفظ، أو احتمال كونه: لوازم المعنى المستعمل فيه اللّفظ وإنْ كانت تلك اللوازم المتعدّدة خفيّة بحيث لا تصل إليها أذهاننا القاصرة. رجَّح السيّد الخوئي الاحتمال الثاني ـ أعني كون البطن عبارة

(١) المصدر السابق نفسه، ص٤٤، ص٤٥.



عن اللوازم ـ ونفى الأوّل بوجهين:

أوّلهما: أنّ إرادة المعاني في أنفسها لا يوجب عظمة القرآن وعلوّ منزلته إذ يمكن ذلك في غير الاستعمالات القرآنية من الاستعمالات العرفية بل يمكن ذلك في مورد الكلام بالألفاظ المهملة إذ يمكن أن ترد على الذهن في حال التكلّم معانٍ كثيرة.

وثانيهما: أنّه يلزم أن لا تكون هذه المعاني بطوناً للقرآن، إذ هي بذلك تكون أجنبية عنه. وهذان الأمران يخالفان مقتضى الروايات الواردة في مقام بيان عظمة القرآن بذلك، وإنّ هذه المعاني معاني القرآن وبطونه لا أنّها أجنبية عنه[١].

وبذلك تميل نظرية السيّد الخوئي إلى تفسير (البطن) في اللوازم للكلام وادّعى ظهور الروايات في ذلك، مع إبطاله للاحتمال الأوّل الذي ذكره الآخوند الخراساني. وربّما يظهر ذلك من كلام العلامة المجلسي في مرآة العقول[٢].

ولكن رجَّح السيّد الروحاني الاحتمال الأول، ونفى أن يكون الثاني مظهراً من مظاهر عظمة القرآن الكريم. قال: «ونحن إنْ لاحظنا أصل المطلب من وجود البطون للقرآن وأغمضنا النظر عن ما يكشف المطلب من نصوص، فإنّ التحقيق في نحو دلالتها يحتاج إلى بحث مفصّل طويل، نرى أنّ الكفّة الراجحة في جانب الاحتمال الأوّل لا الثاني، إذ لا عظمة للقرآن بوجود لوازم لمعناه المقصود خفية عن أذهان الناس لا تصل إليها

(١) محاضرات في أصول الفقه، تقريرات بحث السيّد الخوئي في الأصول، ج١/ ٢١٣، ط أول، بقلم الشيخ إسحاق فياض.
(٢) مرآة العقول: ج٣/ ١٥٥، ط، قم.



عقولهم وإدراكاتهم، فإنّه لا يتّصف بذلك بالعظمة وشرف المنزلة كما لا يخفى. أمّا كون الجمل القرآنية قابلة في نفسها للتطبيق على معانٍ متعدّدة مرادة في نفسها ودالّة في حدِّ ذاتها على عدد كبير من المعاني، وإنْ أُريدَ منها معنى واحد لا الجميع، بحيث يمكن للفكر الدقيق الثاقب أن يصل إلى بعض تلك المعاني بالتأمُّل والتعمُّق في آيات الكتاب، فهو من عظمة القرآن والتركيب الكلامي لجمله، إذ قلَّ من الجمل العرفية ما يمكن تطبيقه على متعدّد من المعاني، فإيراد تركيب قابل للتطبيق على عدد كبير من المعاني وفرض ورود تلك المعاني في نفس المتكلِّم والتفاته إليها وتحرّيه في إيراد ما يمكن تطبيقه عليها من التراكيب الكلامية دليل على عظمة ذلك المتكلِّم وسعة أُفق تفكيره في الإطّلاع على دقائق الألفاظ ومعانيها»[1].

ولكن ما يذكره السيّد الروحاني وإنْ كان وجيهاً على مستوى التصوير الفنيّ، فإنّه لا علاقة له بما دلَّت عليه الروايات أو على الأقلّ بما دلَّ عليه بعضها، بل إنّ ذلك ينافي كون البطن ممّا يتّصل بلفظ القرآن ومعناه كما يقول السيّد الخوئي.

نظرية السيّد السبزواري

وقد فسَّر السيّد عبد الأعلى السبزواري (بطن القرآن) على خلاف ما ذكرناه سابقاً، وإن التقى بنحو من الأنحاء مع بعض تفريعاته.

قال في (تهذيب الأصول): «... ثمّ إنَّ ما دلَّ من الأخبار على أنَّ للقرآن بطوناً، لا يدلّ على صحّة استعمال المشترك في أكثر من معنى، لأنّ تلك

(١) منتقى الأصول للسيّد محمد الروحاني: ج١/ ٣١٩، بقلم السيّد عبد الصاحب الحكيم، ط، قم ١٤١٣ هـ.

البطون من قبيل الإشارات والرموز التي لا يفهمها إلاّ أشخاص خاصّة»[1].

وظاهر كلامه أنّ (بطن القرآن) ليس من المعاني لا على نحو الاستقلال ولا على نحو اللزوم، بل هو إشارات ورموز يعرفها الأئمّة عليهم السلام وبذلك لا يمكن القول بأنّ (البطن) من المعاني الدقيقة التي يمكن اقتناصها بالتأمّل والتدقيق، كما ذكره السيّد الطباطبائي، وأشار إليه السيّد الروحاني، ولا هو من اللوازم التي يمكن إدراكها. نعم يمكن أن يلتقي مع ما أشار إليه الآخوند الخراساني في حالة ما إذا كانت تلك اللوازم ممّا لا تصل إليها الأذهان.

نظرية السيّد فضل الله

كتب السيّد فضل الله ـ في بحث له قدَّمه للمؤتمر السنوي الرابع لعلوم القرآن ومفاهيمه المنعقد في قمّ المقدّسة ـ يقول: «إنّنا لم نستطع أن نتصوّر مسألة الظاهر والباطن بالطريقة المادية التي تجعل للّفظ طبقتين في المعنى تماماً كما هو ظاهر الشيء وباطنه، الذي تتعدَّد فيه الأشياء، وتتنوّع فيه الخصائص، أو كما هو الظهر الذي يمثّل جانباً من الجسد يختلف عن البطن الذي يمثّل جانباً آخر، فهناك حالتان عضويتان متعدّدتان، لأنّ اللّفظ حالة صوتية بسيطة توحي بحالة ذهنية مماثلة فيما هو المألوف من الطريقة المألوفة في اللّغة العربية، لذلك لا بدّ من استنطاق هذا المصطلح على أساس إرادة المعنى الواحد الذي تختلف طريقة فهمه تبعاً لاختلاف ثقافة الإنسان الذي يعيه في معرفته بخصائص الأشياء، تماماً كما يتصوّر بعض الناس الشمس من خلال شكلها البارز بشكل سطحي، بينما يتصوّر بعض آخر من خلال عمق تكوينها وطبيعتها وآثارها بشكلٍ عميق شامل بالمقدار

(١) تهذيب الأصول، المرجع السابق، ج١/ ٣٦.



الذي توصّل العِلْم إلى معرفته، ممّا قد يخيّل إلينا أَنّ هناك معنيين مختلفين من جهة اختلاف حجم الصورة أو طبيعتها المنطبعة في الوعي الفكري للإنسان، في الوقت الذي تتمثّل فيه القضية في معنى واحد مختلف الجوانب»[١]، ثمّ يقدّم السيّد فضل الله ـ الإجابة ـ في تفسير (بطن القرآن) فيقول: «وقد تكون المسألة المعنى الجزئي الذي تمثّله الآية في مواردها المتحرّكة في الواقع في عصر النزول، أو في مواقع النزول، والمعنى الكلّي الذي يطلّ على كلّ المفردات التي تختزن مفهومه وخصوصيّته الشاملة، في الماضي والحاضر والمستقبل، ليكون المعنى الظاهر هو المعنى الجزئي المنفتح على الحاضر. أمّا المعنى المنفتح على الصورة الكلّية المفتوحة على المستقبل، حتّى لا يتجمَّد القرآن في الموارد التي نزل فيها، بل يمتدّ على مستوى القاعدة الكلّية، إلى كلّ الموارد المماثلة، في الحوادث المتجدّدة في مستقبل الحياة والإنسان. وهذا هو ما تحدّث عنه الإمام محمّد الباقر عليه السلام في أكثر من حديث»[٢]، ثمّ ينقل رواية حمران بن أعين عن الباقر عليه السلام ورواية الفضيل بن يسار عنه ـ أيضاً ـ عليه السلام ممّا أشرنا إليه مطلع البحث فيقول: «إنّنا نلاحظ في هذين الحديثين أنَّ الإمام الباقر عليه السلام يريد أن يؤكّد على أنّ الخصوصية التي تمثّل مورد الآية تستبطن في داخلها المعنى الكلّي العام، الذي يتجدّد في الزمن كلّه، كلّما تجدّدت الموارد المماثلة في امتداده، وهذا ما عبَّر عنه في حديثٍ آخر في أنّ القرآن لا يموت إذا أنزل في قوم مخصوصين يغيبون في الزمن، ولكنّه يجري

(١) راجع بحثه (تأملات في المنهج البياني للقرآن) المنشور في مجلة (رسالة القرآن) ص٢١/ ٢٢، العدد التاسع ١٤١٣ هـ، الصادرة عن دار القرآن الكريم ـ قم ـ تحت إشراف الإمام الكلبايكاني.
(٢) م. ن.

مجرى الشمس والقمر والليل والنهار، لتكون القضية قضية النموذج الذي يجسّد الفكرة العامّة التي استهدفها النصّ القرآني، ونزلت من خلالها الآية. فليس هناك معنيان للّفظ، بل هناك معنى واحد يتحرّك في خطّ الزمن، من الماضي إلى الحاضر ليطلّ على المستقبل في خطّ الخصوصية التي تتجسّد في جميع المراحل والأفراد. وهناك حديث آخر قد يطلّ بالمسألة على وجهٍ آخر، وهو ما رواه الصدوق «عن أبيه عن عليّ بن الحكم عن محمّد بن الفضيل عن بشر الوابشي عن جابر بن يزيد الجعفي قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء من التفسير؟ فأجابني ثمّ سألته عنه ثانية فأجابني بجوابٍ آخر. فقلت: جعلت فداك كنت أجبتني في هذه المسألة بجوابٍ غير هذا قبل اليوم؟ فقال: **يا جابر إنّ للقرآن بطناً وللبطن بطن [بطناً]، وله ظهر وللظهر ظهر، يا جابر: ليس شيء أبعد عن عقول الرجال من تفسير القرآن، إنَّ الآية يكون أوّلها في شيء وآخرها في شيء، وهو كلام متّصل متصرّف على وجوه**». إنّ هذا الحديث قد يوحي لأوّل وهلة بالتعدُّد في المعنى للكلمة الواحدة من خلال دلالته على تعدُّد التفسير، والتأكيد على أنّ للبطن بطناً وللظهر ظهراً لا الكلمة، ولكنّ التدقيق فيه يدلّ على أنّه يريد معالجة الآية في مدلولها، فنحن نلاحظ أَنّ بعض الآيات قد تنطلق في الحديث عن عدّة جوانب للفكرة، بحيث تتكامل في الخطّ الواحد الذي تتعدَّد آفاقه وجوانبه، فقد تجد للمسألة الواحدة جانباً يتّصل بالأخلاق، وجانباً آخر يتّصل بالاجتماع، وثالثاً يتّصل بالسياسة وهكذا ممّا يجعل من الممكن أن يتحدّث عنها الإنسان الباحث من عدّة جوانب، بحيث يبدو الحديث عن كلّ جانب كما لو كان مدلولاً للآية بشكلٍ مستقلّ، ولعلّ هذا مراد الإمام عليه السلام في اتّصال الكلام من خلال وحدة مضمونه، وتصرّفه



على وجوه، من خلال تعدُّد جوانبه، فيمكن للمعنى الذي نزل به القرآن أن يجتذب معنىً آخر، كما يمكن للإيحاءات التي توحي بها الآية أن تجتذب إيحاءً آخر»[1].

وبكلمةٍ أخرى يقول السيّد فضل الله في تفسيره (بطن القرآن): «... ولذلك فإنَّ التعبير الباطني، إمّا أن يكون من قبيل الإيحاء، أو أنّها من اللوازم، ولذلك نقول: ليس هناك باطن بمعنى أنّ القرآن يستبطن معانيَ كثيرة على خلاف المعنى اللغوي. نعم إنَّ القرآن يستبطن استيحاءات كثيرة ويستبطن لوازم كثيرة، وعلى الإنسان أن لا يفهم القرآن فهماً حرفياً، بل أن يفهمه فهماً إبداعياً من خلال مستوى الأسلوب الذي يوحي بالكثير ممّا لا تحمله الكلمة في قاموسها، وممّا لا يعطيه المعنى في حرفيّته..»[2].

وعليه فإنَّ (بطن القرآن) هو الاستيحاء بطريقة الانطلاق من الجزئي إلى الكلّي أو المادي إلى المعنوي، لا على طريقة استعمال اللّفظ في معناه[3] لأنَّ اللّفظ لا يتحمّل أكثر من معنى.

أمّا الانطلاق من الجزئي إلى الكلّي فهو من باب التطبيق الذي ورد كثيراً في روايات أهل البيت عليهم السلام، تعبيراً لما أسماه الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام بالجري، وأنَّ القرآن الكريم يجري في حياة الناس مجرى الشمس والقمر، واللّيل والنهار.

وأمّا الانطلاق من المادي إلى المعنوي فإنّه يقوم على إدراك ما وراء

(١) المصدر السابق نفسه: ص٢٣/ ٢٤.

(٢) الندوة: ج١/ ٢٤٠.

(٣) راجع بحث «صورة النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله وسلم في القرآن» للسيّد فضل الله، قدّمه لمؤتمر السيرة النبوية المنعقد بدمشق عام ١٩٩٥، المنشور في مجلة «الثقافة الإسلامية» الصادرة عن المركز الثقافي الإيراني عدد ٦٥، سنة ١٩٩٦، ص٥٠.

المدلولات اللّفظية من مغزى وهدف وعظة.

كما في التفسير الوارد عن الإمام الباقر عليه السلام لقوله تعالى: ﴿**وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً**﴾ [المائدة: ٣٢] قال في جوابه للسائل من حرق أو غرق، فقال السائل: فمن أخرجها من ضلال إلى هدى؟ قال: **ذاك تأويلها الأعظم**.

ويقوم التفسير ـ هذا ـ على القيمة الحقيقية للهدى مقارنة بقيمة الحياة، وأنّ الهدى بمثابة الحياة. ومثل هذا التفسير لا يقوم ـ كما هو واضح ـ على المدلول اللّفظي بل على إيحاءات القرآن الكريم بما تشتمل عليه من أهداف وعظات وتنبيهات.

ويتّضح من كلّ ما تقدّم: أنّ تفسير السيّد فضل الله لـ (بطن القرآن) يتحدَّد في كونه من الاستيحاء والتطبيق، أو لوازم المداليل اللّفظية.

نظرية الشيخ سبحاني

ولا يبتعد الشيخ سبحاني كثيراً عن غيره من العلماء في تفسير (بطون القرآن)، فإنّه احتمل وجوهاً على وجه مانعة الخلو[1] وهي:

١ ـ المقصود من البطن هو أنّ ما ورد في القرآن حول الأقوام والأمم من القصص وما أصابهم من النِّعم والنِّقم، لا ينحصر في أولئك الأقوام، بل هؤلاء مظاهر لكلامه سبحانه، وهو يعمّ غيرهم ممّن يأتون في الأجيال القادمة. فقوله سبحانه وتعالى: ﴿**وَضَرَبَ اللّهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَداً مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللّهِ فَأَذَاقَهَا اللّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ**

(١) راجع بحث (المناهج التفسيرية) للشيخ جعفر سبحاني، المنشور في مجلة (رسالة القرآن) العدد الأوّل، السنة الأولى/ ١٤١١، هـ، ص٢١.



وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ * وَلَقَدْ جَاءهُمْ رَسُولٌ مِّنْهُمْ فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ وَهُمْ ظَالِمُونَ﴾ [النحل : ١١٢ ـ ١١٣]، وإنْ كان وارداً في قوم خاصة لكنّها قاعدة كلّية مضروبة على الأُمم جمعاء.

٢ ـ المراد من بطن القرآن هو الاهتداء إلى المصاديق الخفيّة التي يحتاج الوصول إليها إلى التدبُّر أو تنصيص من الإمام، ولأجل ذلك نرى أنّ عليّاً عليه السلام يقول في تفسير قوله سبحانه وتعالى: **﴿وَإِن نَّكَثُواْ أَيْمَانَهُم مِّن بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُواْ فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُواْ أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لاَ أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ﴾** [التوبة : ١٢] **إنّه ما قوتل أهلها منذ نزلت حتّى اليوم**، وفي رواية قال عليّ عليه السلام: **عذرني الله من طلحة والزبير، بايعاني طائعين غير مكرهين ثمّ نكثا بيعتي من غير حدثٍ أحدثته**، ثمّ تلا هذه الآية.

٣ ـ وهناك احتمال ثالث للبطن، وهو حمل الآية على مراتب في مفهومها، وسعة معناها، واختلاف الناس في الاستفادة منها حسب استعداداتهم وقابلياتهم، لاحظ قوله سبحانه وتعالى: **﴿أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَداً رَّابِياً وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاء حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاء وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللّهُ الأَمْثَالَ﴾** [الرعد : ١٧] من التفسير والكلّ يستفيد منها حسب قابليّته يستمدّ من الظاهر. ونظيره آية النور فقد خاض المفسِّرون في تفسير الآية وتطبيقها على موارد مختلفة، وكلّ استفاد من نورها حسب مؤهّلاته وكفاءاته.

ويظهر ممّا تقدّم أنّ الأكثر على أنّ البطن إمّا أن يكون المدلول الالتزامي، أو المعاني الدقيقة التي يصل إليها الذهن الثاقب المتأمّل.

نعم احتمل بعضهم أن يكون (البطن) عبارة عن إشارات ورموز، وبذلك تخرج عن الفهم ـ وإن في حالة التأمُّل والتدقيق ـ وكذلك الإشارة إلى المصاديق الخفيّة التي تحتاج إلى تنصيص من الإمام.

وبذلك يظهر أنَّ العلماء لم يستقرّوا على تفسير واحد (للبطن)، وما هو المراد منه.

إلاّ أنّ من الضروريّ التنبيه إلى أنّ إرادة الباطن لا تتمّ بمعزل عن الظاهر، ولذلك نبَّه الشيخ سبحاني في تعليقه على (منهج التفسير الإشاري) بقوله: «وحاصل القول في التفسير الإشاري إنّما يفهمه المفسّر من المعاني الدقيقة إنْ كان لها صلة بالظاهر فهو مقبول، سواء سمّي تفسيراً على حساب الظاهر أو تفسيراً إشاريّاً. وعلى كلّ تقدير فالمفسّر على حجّة من ربّه في حمل الآية ما أدركه، وأمّا إذا كان مقطوع الصلة عن الظاهر المتبادر إلى الأذهان فلا يصحّ له حمل القرآن عليه، إلاّ إذا حصل له القطع بأنّه المراد، وعندئذٍ يكون القطع حجّة له وإنْ كان مخالفاً للواقع»[1].

وقد أكّد على هذه الملاحظة نفسها السيّد فضل الله قائلاً: «... فإنّنا لا ننكر شرعية حمل القرآن على خلاف ظاهره بالتخصيص والتقييد والتأويل، ولكن لا بدّ أن يكون ذلك منسجماً مع قواعد اللّغة العربية التي يقوم عليها التفاهم بأسلوب الاستعارة والكناية ونحوهما ممّا تنوّع فيه التعبير، ولا يجوز الخروج عن هذه القواعد، لأنّه يفقد الأساس العلمي للأسلوب القرآني لاسيّما إذا كان التفسير الباطني أو التأويلي بعيداً عن المستوى البلاغي الغني الرفيع الذي هو في الدرجة العليا من البلاغة، الأمر الذي يجعلنا نحمل ما صحّ من الحديث، على طريقة الاستيحاء من

(١) المصدر السابق نفسه ص٢١.



الانطلاق من الجزئي إلى الكلّي أو المادي إلى المعنوي، لا على طريقة استعمال اللّفظ في معناه الخاضع لقواعد حاسمة لا تنسجم مع ذلك»[1].

ولهذه الملاحظة رفض السيّد الشهيد الصدر مثل هذا النوع من التأويلات الباطنية التي لا تنسجم مع الظاهر، فقد علّق على ما ورد في (الكافي) عن عبد الرحمن بن كثير عن الصادق عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ**﴾ [آل عمران : ٧] قال: أمير المؤمنين عليه السلام والأئمّة (**وأُخَر متشابهات**) قال: فلان وفلان (**فأمّا الذين في قلوبهم زيغ**) أصحابه وأهل ولايتهم ﴿**فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾ [آل عمران : ٧] أمير المؤمنين والأئمّة. كتب الشهيد الصدر تعليقاً على ذلك: «ومثل هذه الرواية على طريقتنا لا يعمل بها، لأنّها مخالفة للكتاب من جهة وغير تامّة سنداً من جهةٍ أخرى، ولا يكفي مجرّد نقلها في الكتب الأربعة. أمّا المخالفة مع الكتاب فممّا سوف يأتي في بحوث التعادل والتراجيح من أنّ كلّ رواية تكون مخالفة لكتاب الله سبحانه زخرف، باطل لم يقله الأئمّة عليهم السلام. وأيّ مخالفة أشدّ من مثل هذه التأويلات الباطنية التي لا يمكن تطبيقها بوجه من الوجوه مع الكتاب الكريم..»[2]، ثمّ ذكر ما في السند من ضعف وإنّ أحد رواة الحديث هذا ممّن وقع في السند «حسان الهاشمي» وقد ذكر العلامة الحلّي أنّه رأى له كتاباً في تفسير القرآن ليس له صلة بالإسلام.

وقد ذكر الشهيد الصدر تعليقاً على الروايات الدالّة على اختصاص

(١) راجع بحث «سورة النبيّ محمد صلى الله عليه وآله في القرآن» ص٥٠، المرجع السابق.

(٢) بحوث في علم الأصول، المرجع السابق، ج٤/ ٢٨٣.



الأئمّة عليهم السلام بفهم القرآن، أنّ رواة هذه الروايات ممّن ينتمي إلى اتّجاه باطني كان يحاول دائماً أن يلغز في القضايا ويحوِّل المفهوم إلى اللامفهوم. وفي أحضان هذا الاتجاه نشأ الغلو، وحيث لم يكن لهم مدارك واضحة اتّجهوا إلى تأويل القرآن واستخراج بطون له[1].

وقفة وتأمُّل

في كتابه «خلفيات» نسب البعض إلى السيّد فضل الله أنّه يحاول أن ينكر بطون القرآن، واعتبرها من المحاولات التفسيرية لبعضهم، وأنّه ادّعى ذلك بمقولة إنّ القرآن قد أنزل على طريقة العرب في التعبير، ليفهمه الجميع بشكلٍ طبيعي، من دون أن يكون فيه أيّ إشارات رمزية.

ثمّ نقل عنه ـ أعني عن السيّد فضل الله ـ أنّه ذكر في مناسبات عديدة أنّ الأئمّة عليهم السلام كانوا يستوحون القرآن وعقّب على ذلك في بعض الموارد بقوله: أعتقد أنّنا يجب أن نستوحيَ القرآن كما كان الأئمّة يستوحونه.

وقد علَّق هذا البعض على المقولة الأولى ـ وهي ما نسب إليه من إنكار (بطون القرآن) وفهم القرآن بشكلٍ طبيعي ـ قائلاً: «... إنّ الأمر ليس بهذه البساطة التي يدّعيها، لأنّنا نبقى جميعاً وبلا استثناء بحاجة إلى النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، وإلى الإمام عليه السلام ليفسّر لنا القرآن، ويبقى أكثر الناس بحاجة إلى العلماء ليفسّروا لهم ما يمكنهم تفسيره»[2].

(١) المصدر السابق نفسه: ج٤/ ٢٨٥.

(٢) خلفيات: ج٢/ ٢٤٨ ـ ٢٤٩.



نقد الاعتراض

وتعليقاً على ما ذكره هذا البعض نجيب بالتالي:

١ ـ إنَّ ما نسبه إلى السيّد فضل الله من إنكار (بطون القرآن) لا صحّة له، وقد ذكرنا في الفقرات السابقة نظرية السيّد فضل الله في تفسيره لمصطلح (البطن) فليراجع القارئ ما ذكرناه في محلّه.

نعم تشبّث هذا البعض بعبارةٍ للسيّد فضل الله تعقيباً على ما روي عن الإمام الباقر عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً**﴾ [المائدة: ٣٢] وقد فسَّرها بإخراج النفس من الضلال إلى الهدى، وإنَّ ذلك تأويلها الأعظم، قال السيّد فضل الله معقِّباً: «ومن خلال ذلك نفهم أنّ التأويل لا يعني المعنى الباطني للكلمة فيما يحاول البعض أنْ يفسّره من بطون القرآن، فإنّه قد أنزل على طريقة العرب في التعبير ليفهمه الجميع بشكلٍ طبيعي... من دون أن يكون فيه أيُّ إشارات رمزية.. فيما تعارف عليه.

الأسلوب الرمزي الذي يحمِّل الكلمة غير معناها، ويجري بها في غير مجالها من دون أساس للاستعارة والكناية والمجاز...»[1].

وما بصدده السيّد فضل الله هو نفي تفسير (بطون القرآن) بالرمزية، وإنّ وراء اللّفظ رمزاً ومعنى غامضاً غير المعنى، ممّا فسَّر البعض (البطن) بذلك، وقد مرَّ ذلك في نظرية السيّد السبزواري كما يظهر من كلماته. ولذلك جاءت عبارة السيّد فضل الله «.. فيما يحاول البعض أن يفسّره من بطون القرآن..»، ولا دلالة في عبارته هذه على إنكار بطون القرآن كما

(١) من وحي القرآن: ج٨/ ٩٢.

نسب إليه هذا البعض.

وعلاوة على ذلك يمكن أن نتساءل عن السبب الذي يدعو هذا البعض لتجاهل كلمات السيّد فضل الله في تفسيره (لبطن القرآن) فيما كتبه وما تحدّث به ممّا اطّلع عليه هذا البعض، بل أصبح خبيراً به من كثرة التتبُّع والملاحقة؟ ولا يصحّ الاعتذار بأنّه اقتصر في الجزء الثاني من كتابه (خلفيّات) على تفسير (من وحي القرآن)، لأنّه لم يقتصر عليه بل نقل عن غيره، بل لو اقتصر عليه لا يصحّ منه ذلك أيضاً.

٢ ـ وأمّا ما ذكره من قول السيّد فضل الله أنّه يجب استيحاء القرآن كما كان الأئمّة يستوحونه فلا نجد فيه ما يوجب الاستنكار، لأنّ ذلك على حدّ قولنا: إنّنا نفسِّر القرآن كما كان الأئمّة يفسِّرونه، وكما نقول: «إنّنا نستنبط الحكم الشرعيّ بوحي من إرشادات الأئمّة عليهم السلام ووفقاً لما حدَّدوه من طرق لذلك.

وأمّا قوله إنّ الأئمّة يتيقّنون حقائق القرآن كما في الرواية عنهم، وغيرهم يتظنّى وربّما يصل إلى حدَّ الحدس والتخمين(١)، فإنّه صحيح ولا غبار عليه، ولكنَّ ذلك لا يعني عدم مشروعية التفسير أو عدم مشروعية الاستفادة من القرآن واستنطاقه واستيحائه، وإلاّ لَما جازَ لأحد أن يستنبط حكماً شرعياً لأنّه مشوب بعدم الإصابة، لأنّه لا يجزم أنّه مصيب قطعاً، وأنّ ما يتوصّل إليه حكم الله واقعاً. وكذلك الأمر في التفسير، ولذلك لو صحّ الخبر والأثر عن المعصوم في تفسير آية من الآيات وَجَبَ الأخذ به.

٣ ـ وأمّا قوله إنّنا بحاجة إلى النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وإلى الإمام عليه السلام ليفسّر لنا

(١) خلفيات: ج٢/ ٢٤٩.



القرآن، ويبقى أكثر الناس بحاجة إلى العلماء ليفسّروا لهم ما يمكنهم تفسيره، فهو كلام غير دقيق، فماذا يعني أنّنا بحاجة إلى المعصوم في تفسير القرآن؟ هل يعني أنّ القرآن غامض ومبهم، أو أنّه لا يجوز الأخذ بظواهره، وإنّ ظواهر القرآن ليست حجّة، ولذلك يجب الرجوع إلى الأثر وتفسير المعصوم؟.

أمّا إذا كان يعني به أنّ القرآن غامض ومبهم كما يعتقده بعض أهل الأخبار والحشوية فإنّه غير صحيح، وذلك لمعارضة ذلك للقرآن الكريم نفسه الذي وصف بأنّه (قرآن مبين)، بل إِنّه خلاف كونه كتاب هداية، بل خلاف كونه معجزاً.

وقد ذكرنا في فصلٍ سابق، وتحديداً في بحث حجّية أخبار التفسير، أنّ القرآن مستقلّ في دلالاته وأنّ ظواهره حجّة، ويمكن مراجعة نظرية السيّد الطباطبائي ممّا أشرنا إليه سابقاً.

وأمّا إذا كان يعني أنّ ظواهر القرآن ليست حجّة، ولذلك وجب عدم التفسير إلاّ بالأثر، فإنّه غير صحيح ـ أيضاً ـ كما أشرنا إليه في بحث أخبار التفسير، لأنّ ما استدلّ به بعض أهل الأخبار غير تامّ سنداً، وما تمّ لا يمكن أن ينهض لإثبات المطلوب، وهو ممّا أطبق عليه علماء الأصول.

نعم إذا كان مقصوده أنّنا بحاجة إلى المعصوم لمعرفة الناسخ والمنسوخ والعام والخاص والمطلق والمقيَّد أو الإشارة إلى المصاديق الخفيّة ممّا يتّصل بعالَم الغيب، فهو صحيح ولم ينفِ السيّد فضل الله ذلك، ولم يتعرّض له لا في هذه الفقرة ممّا استند إليه ولا في غيرها.

على أنّ هذا البعض في الوقت الذي يدّعي فيه أنّنا بحاجة إلى النبيّ ﷺ

أو الإمام عليه السلام لتفسير القرآن، وأنّه لا صحّة لما يحاوله البعض من تفسيره لبطون القرآن بالاستيحاءات بل هي ـ أي البطون ـ حقائق ثابتة أخبر المعصوم عنها، وأنّنا بحاجة إلى أن يكشف المعصوم لنا عن بواطن القرآن وغوامضه، في الوقت الذي يدّعي ذلك، فإنّه يقول في كتابه (الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم): «وإذا كان معنى الظهر والبطن هو أن يكون ذلك المعنى الذي يزاح عنه الستار ممّا يمكن للّفظ أنْ يتحمّله، وللمتكلّم أن يقصده ليكون بالنسبة للبعض بمنزلة البطن لهذا المعنى المكشوف، فأيّ محذور عقليّ أو شرعيّ يحصل من الالتزام بهذا؟!! فليكن ـ والحال هذه ـ للقرآن بطون سبعة بل سبعون، أو أكثر، يكشفها هذا الإنسان كلّما ترقّى في مدارج العلم والمعرفة، أو يكشفها له الأئمّة الأطهار عليهم السلام الراسخون في العِلْم والسابقون في العمل، الذين أشار إليهم القرآن الكريم[1]. وهو ما نقله بعينه حرفياً في كتابه (خلفيّات)[2] دون أن يجد فيه تعارضاً مع ما ذكره من عدم جواز التفسير بمعزل عن الرجوع إلى النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أو الإمام عليه السلام بمقتضى الحاجة إليهم، بل إِنّه في هذا (النصّ) يرى أنّ (البطن) فضلاً عن (الظهر) ممّا يمكن أن يصل إليه الإنسان كلّما ترقّى في مدارج العلم والمعرفة، أو بتوسّط الأئمّة عليهم السلام.

وبذلك يتّضح أنّ هذا البعض يرى في الفقرة التي نقلناها من كتابه (الصحيح..) أوّلاً: أنّ الباطن ممّا يمكن أن يتحمّله اللّفظ ويقصده المتكلّم، ولذلك لا يصحّ أن يكون من الإشارات والرموز ولا من الأمور الغامضة التي لا يمكن أن يتحمّلها اللّفظ، وهو ما أشار إليه السيّد فضل الله نفسه

(١) الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم، ج١/ ٢٠٩.
(٢) خلفيات: ج٢/ ٢٦٦.



ممّا ذكره في كتابه «من وحي القرآن» من أنّ (الباطن) ليس من الإشارات والرموز كما يحاول البعض تفسيره بذلك.

ويرى ثانياً: أنّ الباطن ممّا يمكن التوصّل إليه مع سعة الاطّلاع والتأمّل والرقيّ العلميّ. وبذلك يظهر عدم صحّة ما استنكره على السيّد فضل الله وما استوحشه من كلامه.

التأويل(١)

يقع البحث تارة في (التأويل) اصطلاحاً، وما هو عليه الاصطلاح عند المفسّرين ـ بل وعند غيرهم ـ وأخرى بما ورد في القرآن الكريم؟

أمّا (التأويل) في اصطلاح العلماء فله عدّة معان:

الأوّل: أنَّ المراد من التأويل هو التفسير، وعندئذٍ لا يبقى ثمّة فرق بينه وبين التفسير، فهما مترادفان، وقد كثر هذا الاصطلاح عند القدماء من المفسّرين، ولذلك أكثر القدماء من قولهم: «تأويل الآية...» يريدون تفسيرها.

الثاني: إنَّ المراد منه ـ التأويل ـ الحمل على خلاف الظاهر، فإذا كان اللّفظ ظاهراً في معنى، فإنَّ تأويله يعني حمله على خلاف ظاهره، كما في قوله تعالى: ﴿**يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾ [الفتح: ١٠]، فإنّ تأويلها يعني حملها على خلاف ظاهرها، في نسبة اليد إليه، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، وكذلك ما ورد من الألفاظ التي يظهر منها صدور المعصية والخطأ من الأنبياء(٢).

(١) اعتمدنا بشكل رئيسي في هذا البحث على ما كتبه الشهيد الصدر، المرجع السابق.

(٢) راجع «تنزيه الأنبياء» للشريف المرتضى، قال: «... وأنا أجيب إلى ما سألت.. وابتدئ بذكر الخلاف في هذا الباب ثمّ بالدلالة على المذهب الصحيح.. ثمّ بتأويل ما تعلّق به المخالف من الآيات والأخبار التي اشتبه عليه وجهها..» ص٢، ط، قم، بدون تاريخ.



وقد كثر هذا الاصطلاح على لسان المفسّرين، ولذلك قيل لا يجوز للمفسِّر أن يخضع القرآن لعقيدته، فيعمد إلى تأويل الآيات وإخراجها عن ظاهرها لتوافق عقيدته(١)، ولذلك ارتاب العلماء في تأويلات الباطنية، وتأويلات ما يعرف بالمنهج العلمي.

بل إنَّ ذلك لا يختصّ بالقرآن الكريم، فقد كثر تداوله على ألسنة العلماء في نطاق الأحاديث والروايات أيضاً(٢).

الثالث: إنَّ المراد منه ـ التأويل ـ هو ترجيح أحد محتملات المراد في الآيات الكريمة من غير قطع. وبكلمةٍ أخرى: فإنّ ما يتوصّل إليه المفسِّر إنْ كان على سبيل غير القطع فإنّه من التأويل، على خلاف التفسير الذي يراد منه ما توصّل إليه المفسِّر من مراد الآية على سبيل القطع واليقين.

الرابع: إنَّ المراد منه ما كان مبيّناً للمراد من اللّفظ استناداً إلى دليل عقليّ، على خلاف التفسير الذي يكون تبيّنه استناداً إلى دليل شرعيّ.

الخامس: أنَّ المراد منه تفسير معنى اللّفظ والبحث عن استيعاب ما يؤول إليه المفهوم العام، ويتجسَّد به من صورة ومصداق.

ويرى السيّد الشهيد الصدر أنّ التعبير بجميع هذه الوجوه صحيح ما دامت تدخل في نطاق حاجة المفسِّر(٣)، لكنَّ ذلك إنّما يصحّ بقطع النظر عمّا ورد في القرآن الكريم، فإنَّ الأخير مدلول شرعيّ وليس اصطلاحياً، فلا بدّ من الوقوف على المصادر الشرعية نفسها لتحديد المراد منه.

---

(١) راجع سبحاني، المرجع السابق: ص٢٨، وتفسير (من وحي القرآن) ج٤/ ٢٠٦ وج١٤/ ١٢ وج٥/ ٤٤.

(٢) يمكن مراجعة تعليقات العلامة المجلسي على آراء الشيخ المفيد وتأويله لظاهر الأخبار، ج٨/ ٧١ وج٧/ ١٣٠ وج٥/ ٢٦٧، وتعليقه على آراء الشريف المرتضى ج٦/ ٢٠٢.

(٣) علوم القرآن، المرجع السابق: ص٢٢٧.



ولذلك فإنّ التأويل بلحاظ وروده في الكتاب الكريم تختلف دلالته عمّا أشرنا إليه، وقد وردت كلمة (التأويل) في قوله تعالى:

* ﴿هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ...﴾ [آل عمران: ٧].

* ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ [النساء: ٥٩].

* ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُم بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ * هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٢ ـ ٥٣].

* ﴿بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ...﴾ [يونس: ٣٩].

* ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ...﴾ [يوسف: ٦].

* ﴿قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْراً﴾ [الكهف: ٧٨].

* ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذا كِلْتُمْ وَزِنُواْ بِالقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ [الإسراء: ٣٥].

وإذا كانت الآية الأولى ممّا يحتمل فيها أن يكون (التأويل) وارداً بمعنى التفسير، وذلك لأنّ التأويل أضيف إلى الآيات المتشابهة، فإنّ الآيات



البواقي لا يحتمل فيها ذلك، لأنّ المناسب لها أن يكون (التأويل) الوارد فيها بمعنى ما يؤول وينتهي إليه الشيء في الخارج والحقيقة، كما تدلّ عليه مادّة الكلمة (أول)، ولذلك أضيف التأويل إلى الله وإلى الرسول تارّة، وإلى الكتاب وإلى الرؤيا وإلى الوزن بالقسطاس المستقيم.

بل إِنّ المراد من التأويل ـ في الآية الأولى أيضاً ـ ليس بمعنى بيان مدلولها وتفسير معانيها اللّغوية، بل هو ما تؤول إليه تلك المعاني، وبعبارة أخرى بيان المصداق والتطبيق[1].

وبذلك فيكون التأويل هو بيان لما يجسّد المعنى في عالم التطبيق والمصداق لا المعنى نفسه.

لكن يتراءى من كلمات بعض الأعلام[2] أنّ التأويل ليس هو بيان لما يجسّد المعنى ويحّدد المصداق بعد الفراغ من وضوح اللّفظ بل يمكن أن يكون التأويل هو الأول والإرجاع إلى الأصل بمعنى تحديد المعنى المراد من عدّة احتمالات للّفظ، وذلك لأنّ المتشابه إمّا أن يكون متشابهاً لجهة عدم معرفة مصداقة بعد معرفة معناه وتحديده، أو يكون متشابهاً لجهة عدم تحديد معناه من بين مجموعة من الاحتمالات والمعاني المتقاربة، فيتمّ تحديدها وتتّضح معانيها بعرضها على الآيات المحكمات، على خلاف أهل الزيغ والفتنة ممّن يعمد إلى استغلال هذا التشابه فيحاول إثارة الفتنة مستعيناً به.

وللسيّد الطباطبائي نظرية خاصّة في (التأويل) يختلف معها إلى حدّ كبير مع غيره من المفسّرين، فإنّه افتراض أنّ الإحكام على قسمين، والتشابه

(١) مباحث الأصول، المرجع السابق: ج٢، ق٢، ص٢٢٧.

(٢) راجع تفسير (الأمثل) المرجع السابق: ج٢/ ٢٨٨ وما بعد، وتفسير (من وحي القرآن) ج٥/ ١٤٨.



على قسمين أيضاً، إذ إنَّ الإحكام يرجع تارة إلى الكتاب كلّه وأخرى إلى الآيات التي تحدّد معناها بنفسها لا بغيرها. وكذلك التشابه، فإنّه يرجع إلى الكتاب كلّه وأخرى إلى الآيات التي تحدّد معناها بنفسها لا بغيرها. وكذلك التشابه، فإنّه يرجع إلى الكتاب كلّه تارة وأخرى إلى الآيات التي إنْ ردّت إلى غيرها صارت محكمة بواسطة الغير.

وقد افترض السيّد الطباطبائي أنَّ للقرآن وجوداً جمعياً قبل النزول، ووجوداً بعد النزول، ولذلك ذهب إلى أنّ التأويل هو الرجوع والأوّل إلى الوجود الجمعي السابق للوجود التالي له، وهو القرآن الذي بأيدينا، ويكون الوجود الجمعي هو تأويله[1].

وقد لخَّص السيّد الحكيم[2] المراد من (التأويل) في القرآن الكريم مستعيناً بالروايات في أنّه من تطبيق مفاهيم القرآن على المصاديق المستقبلية، أو من اتّباع الضوابط في تشخيص موارد الاختلاف والوجوه المختلفة، فيكون التأويل عملية تطبيق وتشخيص تنسجم مع الظاهر والتنزيل والمحكم، وتعتمد على المعلومات والقواعد والضوابط العامّة أو الخاصة التي يتلقّاها الإنسان الصالح من الله تعالى، كما في قصّة العبد الصالح مع موسى عليه السلام، وقصّة يوسف عليه السلام وتأويل الأحاديث، أو يعتمد عملية (التأويل) على الضوابط والقوانين والقواعد اللّغوية أو القرائن الحالية أو المقالية أو المعلومات العلمية أو الحسّية أو الشرعية أو الطبيعية أو غير ذلك من قوانين العلم والتوثيق.

---

(١) راجع الميزان، ج٣/ ٢٠ ـ ٢١، وانظر نقد الشهيد الصدر مباحث الأصول، ج٢، ق٢، ص٢٢٧.

(٢) علوم القرآن، السيّد محمد باقر الحكيم، المرجع السابق، ص٣٣٦ وما بعد.



علم التأويل

يتوقّف تحديد دائرة علم التأويل سعة وضيقاً على القراءة المختارة للآية الكريمة: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ**﴾ [آل عمران: ٧] فإنَّ المفسّرين في قراءتهم لكلمة (**الراسخون**) في اتّجاهين، أحدهما على سبيل الوصل، وثانيهما على سبيل الفصل، فتكون كلمة (**الراسخون**) على الأوّل معطوفة على ما قبلها، وتكون على الثاني كلمة مستأنفة.

والذي عليه أكثر مفسّري أهل السُّنّة أَنّها على سبيل الاستئناف، وعليه يكون التأويل ممّا استأثر به الله تعالى، وأكثر الشيعة على الوصل، فتكون كلمة (**الراسخون**) معطوفة على ما قبلها، وعليه يكون التأويل ممّا اختصّ به الله تعالى وعباده الراسخون في العلم.

ولكن مع ذلك فقد اختار بعض أعلام الشيعة قراءة الفصل وفاقاً لما عليه أهل السُّنّة ـ وإنْ اختلفوا معهم في بعض الخصوصيّات ـ فتكون الجملة مستأنفة. وقد اختاره السيّد الطباطبائي في (الميزان)، بل استظهره من بعض الروايات أيضاً ولكنّه لم يمنع من علم التأويل لغير الله تعالى بدليل منفصل بغضّ النظر عن دلالة الآية المشار إليها، ولذلك مال إلى أنّ القرآن يدلّ على جواز العلم بتأويله لغيره تعالى في الجملة، وأمّا الروايات الدالّة على أنّ الراسخين في العلم هم أهل البيت عليهم السلام فإنّها من الجري والتطبيق[1].

وقد اختار قراءة الفصل من أعلام الشيعة الإمامية السيّد محمّد تقي

(١) راجع الميزان: ج٣/ ٢٧ ـ ٦٩ ـ ٥٢ ـ ٧٠.



الحكيم في كتابه (أصول الفقه المقارن)[1]، فيما اختار الأكثر ـ كما أشرنا إليه ـ قراءة الوصل والعطف، كما يظهر ذلك من عدد من أعلامهم مثل الشيخ محمد جواد البلاغي[2] والسيّد فضل الله[3] والشيخ ناصر مكارم الشيرازي[4] من المتأخّرين.

مَنْ هم الراسخون

البعض يميل إلى اعتبار أنّ الراسخين ممّن ورد ذكرهم في القرآن الكريم هم المعصومون وحسب، خاصة بلحاظ ما ورد من أخبار فسّرت **(الراسخون)** بهم عليهم السلام وأَنَّ أفضلهم النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله وسلم.

لكن ثمّة من يميل إلى أنّ «الراسخين» مفهوم واسع، وهو يشمل علماء الأُمّة ـ أيضاً ـ ومفكّريها، نعم المعصومون هم الفرد الأكمل لهذا المفهوم[5]، ولذلك اعتبر السيّد الطباطبائي أنّ مثل هذه الروايات التي حدّدت المفهوم بالأئمّة عليهم السلام إنّما هي في مقام التطبيق والجري، وإلاّ فإنّ المفهوم أوسع.

وعليه سيكون «التأويل» مقدوراً للعلماء وممّن له قدم راسخة في العلم والمعرفة، وفقاً للضوابط العلمية والمعرفية. نعم يمكن أن يتحفَّظ على ذلك في الجانب الغيبيّ الذي لا يعرفه إلاّ مَن ارتضاه الله لغيبه على خلاف ما يراه السيّد الطباطبائي[6].

(١) أصول الفقه المقارن، للسيّد محمد تقي الحكيم، ص١٠١ ـ ١٠٢، ط، دار الأندلس ـ بيروت.
(٢) التفسير المقارن للشيخ محمد باقر الناصري: ج١/ ٣٩٨، ط١، قم، مركز البحث والدراسات العلمية.
(٣) من وحي القرآن: ج٥/ ١٤٥.
(٤) الأمثل في تفسير القرآن: ج٢/ ٢٩٣.
(٥) المصدر نفسه: ج٢/ ٢٩٢.
(٦) راجع علوم القرآن للسيّد محمد باقر الحكيم، ص٣٣٩ ـ ٣٤٠.



اعتراض ونقد

كتب السيّد فضل الله في (من وحي القرآن) في قوله تعالى: ﴿**كهيعص**﴾ [مريم : ١]، وقد وردت بعض الأحاديث المأثورة في تأويل هذه الكلمة عن بعض أئمّة أهل البيت، فقد جاء فيما روي عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام فيما رواه عنه سفيان بن سعيد الثوري ـ قال: ﴿**كهيعص**﴾ معناه: أنا الكافي الهادي الولي العالِم الصادق الوعد، وعن ابن عباس ـ كما في الدرّ المنثور ـ معناه كريم هادٍ حكيم عليم صادق ـ وربّما كان هذا اجتهاداً من ابن عباس كما قد يكون الأوّل استيحاء أو ما يشبه ذلك، على تقدير صحّة الرواية[١].

وكتب السيّد فضل الله في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَنُرِي فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ**﴾، فيما نريهم من مظاهر القوّة ومواقعها للمستضعفين الذين يتحرّكون في خطّ المواجهة لهما ولسلطتهما، ﴿**وَجُنُودَهُمَا مِنْهُم مَّا كَانُوا يَحْذَرُونَ**﴾ [القصص : ٦]، ويخافون، فيما يخافه الطغاة من تنامي قوّة المستضعفين وتعاظمهما بحيث تشكّل خطراً مستقبلياً على ما يملكونه من سلطة الظلم وقوّة الاستكبار على يد شخص من بني إسرائيل. وقد وردت بعض الروايات عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام في الاستشهاد بهذه الآية في موارد معيّنة، كما في مسألة الإمام المهديّ ونحوها.. والظاهر أنّها من باب الاستيحاء والتطبيق، باعتبار أنّ الآية توحي بأنَّ سيطرة المستكبرين لا بدّ أن تعقبها سيطرة المستضعفين.. ممّا يجعل القضية سُنّة إلهية.. ويوحي بأنّ النهاية في الدّنيا سوف تكون للمستضعفين الذين يكونون ورثة الأرض وخلفاء الله»[٢].

وكتب البعض معترضاً على السيّد فضل الله: «أنَّ لنا ملاحظتين:

(١) من وحي القرآن: ج١٥/ ١٠.
(٢) المصدر نفسه: ج١٧/ ٢٩٨ ـ ٢٩٩.



إحداهما: أنَّ هذا النصّ قد عرَّفنا أنَّ هذا البعض يقصد بكلمة (الاستيحاء): الاجتهاد، وذلك لأنّ ما نقله عن ابن عباس في تفسير كلمة ﴿**كهيعص**﴾ قد وصفه بأنّه اجتهاد، ثمّ ذكر أنّ هذا التفسير نفسه منقول عن الإمام الصادق عليه السلام، ولكنّه وصفه بأنّه استيحاء من قِبَل الإمام، ومعنى ذلك هو أنّه يلطّف التعبير بالنسبة للأئمّة عليهم السلام. وربّما يمكن تأكيد ذلك: بأنّه هو نفسه يرى أنّ باستطاعته أن يستوحيَ القرآن كما كان الأئمّة عليهم السلام يستوحونه، فإنْ كان يريد بالاستيحاء غير الاجتهاد فلا بدّ أن يبيّن لنا معناه، لنعرف كيف نتعامل معه، فإنْ كان هذا الأمر من مختصّاتهم عليهم السلام فَلِمَ ادّعاه هو لنفسه إذن؟ فهل أنّ الله سبحانه وتعالى قد خصَّه بذلك إلى جانبهم، فادّعى لنفسه ما هو لهم وله أيضاً؟!.

وكيف يمكنه أن يثبت لنا ذلك؟! وإنْ كان الاستيحاء هو الاجتهاد نفسه خرجنا بنتيجة حبّذا لو لم تتراءَ لنا من كلامه، لاسيّما وأنّه لم يزل يكرّر على الناس قوله: «إنّ الأئمّة رواة لما عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم»، فإنّ نسبة الاجتهاد إليهم عليهم السلام أمر مرفوض جملةً وتفصيلاً، بل ما عندهم هو علم من لدن عليم حكيم، هذا ولا يفوتنا التنبيه على أنّه حيث نسب الاستيحاء إلى نفسه، وفسَّر به التأويل، فقد نسب لنفسه تأويل القرآن، وعدَّ نفسه من جملة الراسخين في العلم الذين يقول سبحانه وتعالى عنهم: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾ [آل عمران : ٧] مع أنّ روايات أهل البيت عليهم السلام وقراءتهم للآية تدلّ عَلى أنّ ذلك من مختصّاتهم عليهم السلام.

ثانيهما: أنّنا لم نفهم المراد من «ما يشبه الاستيحاء الذي نسبه إلى الأئمّة عليهم السلام فهل يريد به الاجتهاد في التطبيق للمفهوم العام على موارده، فهذا لا يصحّ نسبته إلى الإمام كما هو معلوم، أم أنّه يقصد به شيئاً آخر؟»[١].

(١) خلفيات: ج٢/ ٢٤٣ ـ ٢٤٤.



النقد

ونجد في اعتراضه إخلالاً من جهات هي:

أوّلاً: إنّ ما ذكره من أنّ السيّد فضل الله يقصد بكلمة الاستيحاء ـ الاجتهاد، غير صحيح، وذلك ناشئ من عدم تدقيق هذا البعض في منهج السيّد فضل الله وموارد استعماله لهذه الكلمة، وقد ذكرنا ـ سابقاً ـ إنّ كلمة الاستيحاء مستعملة في تفسيره «من وحي القرآن» في أكثر من معنى والسياق يحدّد معناها، بل يحدّدها السيّد نفسه وبصراحة أيضاً.

أمّا ما ذكره من قرينةٍ وذلك لأنّ تفسير ابن عباس نفسه هو الوارد عن الأئمّة عليهم السلام وقد اصطلع عليه السيّد فضل الله «الاجتهاد» وخفّف الكلمة بالنسبة للأئمّة عليهم السلام فهو غير صحيح أيضاً، ولا يشكّل قرينة على تحديد المعنى، وذلك لأنّ التفسير المنقول عن ابن عباس مغاير للمنقول عن الأئمّة عليهم السلام، فيكون المنقول عن ابن عباس مع عدم إسناده إلى المعصوم اجتهاداً منه، وليس كذلك المنقول عن الأئمّة عليهم السلام لأنّهم المعصومون وما يتوصّلون إليه فهو إمّا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو عن طريق الإلهام، فليس من الاجتهاد في شيء، وهذا سرُّ الفرق بين التعبيرين.

ثانياً: ولا يصحّ ما ذكره من تأييد استنتاجه بما نقله عن السيّد فضل الله من أنّه يستوحي القرآن كما يستوحيه الأئمّة عليهم السلام لأنّ «الاستيحاء» أمر



مشروع ـ وقد ذكرناه ـ في بحث مشروعية التفسير، وذلك لأنّ «الاستيحاء» هذا يعني استلهام الدرس والموعظة وتفعيل القرآن في حياة الإنسان.

وأمّا قوله: إنْ كان يريد بالاستيحاء غير الاجتهاد فلا بدّ أن يبيِّن معناه؟ فهو للأسف ناشئ من قلّة التدبُّر، أو القراءة بطريقة غير سليمة للأسف الشديد، لأنّ الوقوف على تفسيره «من وحي القرآن» يكفي لتحديد معناه!.

وبذلك يتّضح قوله إنّه ـ يعني السيّد فضل الله ـ لم يزل يكرّر على الناس أنّ الأئمّة رواة[1] لما عند رسول الله ﷺ فإنّه قول غير سديد، ولا ينسجم مع القواعد العلمية، لأنّ ما ذكره إنْ صحّت نسبته إلى السيّد فضل الله لكثرة ما نسب إليه بعد تجريد كلامه من القرائن المقالية الحالية، فهو بحث كلامي لا يتفرّد به السيّد فضل الله، وهو يقوم على تحرير مسألة أوليّة لا بدّ من الفراغ من بحثها، وهي مدى حقّ الأئمّة عليهم في التشريع، وهل انقطع التشريع بوفاة النبيّ ﷺ؟ وهي مسألة تندرج ـ أيضاً ـ في بحث (التفويض) ومعانيه التي اختلف في تفسيرها العلماء. ولذلك كان من الأنسب لهذا البعض عدم تبسيط هذه المسألة إلى هذا الحدّ.

ثالثاً: أمّا قوله: «... ولا يفوتنا التنبيه على أنّه حيث نسب الاستيحاء إلى نفسه وفسَّر التأويل به، فقد نسب لنفسه تأويل القرآن وعدَّ نفسه من جملة الراسخين في العلم... مع أنّ روايات أهل البيت عليهم السلام وقراءتهم تدلّ على أنّ ذلك من مختصّاتهم عليهم السلام، فهو غير دقيق وذلك للآتي:

١ ـ إنّ كلمة «التأويل» نفسها كلمة اختلف في تفسيرها العلماء وهي

---

(١) قال السيّد فضل الله في الندوة: ج٢/ ٣٩٩: «... أقوالهم عليهم السلام هي السُنّة لأنّ أهل البيت ليسوا رواة، وإنْ كان كلّ ما قالوه هو قول رسول الله ﷺ لذلك قولهم سُنّة، لأنّ قولهم هو قول رسول الله ﷺ، ولأنّ فعلهم فعل رسول الله ﷺ، ولأنّ تقريرهم لما شاهدوه هو تقرير رسول الله ﷺ ولذلك يقولون للناس ما يقوله الكتاب، ويقولون لهم ما تقوله السُنّة أي ما يقوله رسول الله ﷺ».



ـ بغض النظر عن ورودها في القرآن الكريم ـ اصطلاح اختلف فيه العلماء، ولا يريدون منه معنى واحداً وقد شرحنا ذلك في بحث «التأويل» فليراجع القارئ.

وعليه فإنّ «التأويل» هنا ـ ممّا يريده السيّد فضل الله ـ هو الاستيحاء كما أشار إليه السيّد نفسه في موضعٍ آخر من تفسيره «من وحي القرآن» وقد غفل عنه هذا البعض لقلّة تدبّره وقراءته الناقصة.

قال السيّد فضل الله: «... وربّما أطلق التأويل والباطن على استيحاء المعنى الذي نزلت الآية فيه إلى أجواء شاملة يمتدّ بها إلى كلّ ما يماثله في حركة المستقبل في حقائق الحياة.. وبهذا كثرت الأحاديث التي تتحدّث عن هذا الموضوع بأسلوب أنّ القرآن يجري مجرى الشمس والقمر واللّيل والنهار»[(١)].

٢ ـ أمّا قوله: إنّ روايات أهل البيت عليهم السلام تدلّ على أنّ التأويل من مختصّات أهل البيت عليهم السلام بناء على قراءتهم على سبيل العطف والاتصال، فإنّه ممّا لا تطبق عليه روايات أهل البيت عليهم السلام بل روي عنهم قراءة الفصل، وإنّ جملة «والراسخون..» مستأنفة، وقد بنى على ذلك السيّد الطباطبائي في تفسيره (الميزان) كما أشرنا إليه، والسيّد محمد تقي الحكيم في كتابه «أصول الفقه المقارن».

بل تبيّن لنا أنّ مفهوم **(الراسخون)** مفهوم واسع ينطبق على أفراد عديدة، وإنْ كان الأئمّة عليهم السلام الفرد الأكمل من هذه الأفراد. وإنْ كان ثمّة ما يمكن أن يختصّ به الأئمة عليهم السلام فهو ما يرتبط بعالم الغيب والأمور المستقبليّة،

(١) من وحي القرآن: ج٥/ ١٤٨.



وقد أوضحنا تمام الحديث في البحث السابق فليراجع القارئ.

على أنَّ هذا البعض نفسه صرَّح بإمكانية الوقوف على (الباطن) كما مرَّ وقد أوضحناه ونقلناه عنه، فلماذا يستبعد ذلك في فرض التأويل.

هذا مع أنّ «التأويل» كما قلنا ليس معنى واحداً ولذلك فإنّ معناه يتحدَّد ضمن سياق الحديث أو وفقاً لما يحدّده المفسِّر، وقد حدَّده السيّد فضل الله كما مرَّ وأشرنا إليه.

اعتراض آخر

وقد سجّل هذا البعض اعتراضاً آخر على السيّد فضل الله عندما ذكر أنّ «التأويل يمثّل عملية الاستيحاء للمعنى من خلال التقاء المعاني ببعضها في الأهداف التي يستهدفها القرآن في القضايا التي يثيرها أمام الناس، والمفاهيم التي يريد أن يوحيها إليهم..»(١).

فكتب هذا البعض: «... فليس التأويل الذي يعلمه الإمام مجرّد عملية استيحاء للمعنى، بل هو علم من ذي علم، على حدِّ تعبيرهم عليهم السلام.

ويردّ على ما يذكره هذا البعض:

١ ـ إنّه يغفل أو يتغافل عن الاصطلاح الخاص، وقد ذكر هو نفسه ثلاثة معان للتأويل، فكان عليه أن يتعرّف ما هو المراد من التأويل.

ولا يمكن أن يدّعي انحصار اصطلاح التأويل في ما ذكره، لأنّ الاصطلاح لا مشاحة فيه أوّلاً. كما أنّ الاصطلاح متعدّد ـ فعلاً ـ وقد أوصله البعض إلى ما يقرب من عشرة معانٍ.

(١) من وحي القرآن: ج٨/ ٩٣.



وقد أشرنا إلى أنَّ المقصود هنا من عبارة السيّد فضل الله من «التأويل» هو الاستيحاء بمعنى التطبيق والجري، وذلك بالانتقال من الجزئي إلى الكلّي، أو من المادّي إلى المعنوي كما نقلناه عن السيّد فضل الله.

٢ ـ وأمّا قوله: «فليس التأويل الذي يعلمه الإمام مجرّد عملية استيحاء للمعنى، بل هو علم من ذي علم على حدّ تعبيرهم عليهم السلام. «فإنّه مَنْ كان يعني به ما يتّصل بعالم الغيب فهو صحيح ولم يدّعِ أحد العلم به.

وإنْ كان يعني به ما لا يتّصل بعالم الغيب، بل يعني به ما يمكن أن يتوصّل إليه من خلال التدقيق في القرآن الكريم وتفهّم مداليله تفهُّماً واعياً من خلال اتّباع الضوابط العلمية والعرفية والشرعية، فإنّه ـ عندئذٍ ـ لا يكون من مختصّات الأئمّة عليهم السلام، وذلك لأنّ القرآن الكريم ـ كما قدمنا ـ واضح في مداليله ومستقلّ بها، ويمكن أن يفسِّر بعضه بعضاً، وإنْ كان الأئمّة عليهم السلام هم أفضل من يفهم مراد الله تعالى باعتبارهم (عدل) القرآن والحجّة على الناس، وهم معلّموه.

وإذا كان مراده ما ذكرناه، على الاحتمال الثاني فإنّه يقترب ـ عندئذٍ ـ ممّا ذكره السيّد فضل الله ولا يبتعد عنه، بل هو نفسه ذكر في كتابه (الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم) في تعريف التأويل قائلاً: «أمّا التأويل الذي لا يعلمه إلاّ الله والراسخون في العِلْم، الذين هم أهل البيت عليهم السلام حسب نصّ الروايات فهو ليس إلاّ الكشف عن المرامي والمعاني التي يشير إليها اللّفظ بما له من خصوصيات، في مفرداته، وهيئاته التركيبية، وبعد مقايسته بغيره وملاحظة مدى انسجام ذلك المعنى مع مبادئ وأهداف المتكلّم نفسه..»[1].

(١) الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم: ج١/ ٢١٣.



ولا يخفى أنّه يجعل من (التأويل) عملية قراءة في الألفاظ والهيئات التركيبية بعد مقايستها بغيرها من الألفاظ والهيئات الأخرى مع ملاحظة مبادئ وأهداف المتكلّم نفسه. لكنّه يعود مرّة أخرى ليقول فلا بدّ من الرجوع إلى الراسخين في العلم للتعرُّف على واقع المعنى! ولا يخفى اضطرابه!.



مع الأنبياء ـ ملامح عامّة



مركز الأنبياء في الفكر الإسلامي

لم يكن مركز الأنبياء في الفكر الإسلامي ـ خارج الدائرة الإمامية الإثني عشرية ـ لائقاً بهم، فقد تسالم علماء أهل السُّنّة ـ ومن على رأيهم ـ على عصمتهم في التبليغ وأداء الرسالة، دونما ضرورة لعصمتهم قبل مدّة النبوّة والرسالة.

ومع ذلك فقد اختلفوا في القدر الزائد ـ على ما تقدّم ـ بين منع صدور المعصية الكبيرة عمداً أو سهواً دون الصغيرة التي من الممكن صدورها عنه، وبين منع صدور المعصية كبيرة وصغيرة عمداً دون ما يصدر عنهم منها سهواً، فإنّه لا ينافي عصمتهم ولا يلزم تنزيههم عنها[1].

أمّا مركز الأنبياء في الفكر الإسلاميّ ـ من وجهة النظر الإمامية ـ فإنّها الأكثر انسجاماً مع واقع الأنبياء ودورهم ومسؤولياتهم، بل وعظمتهم وقداستهم.

كتب العلامة المجلسي في «بحار الأنور» ملخّصاً الآراء في عصمة الأنبياء: «اعلم أنّ الاختلاف الواقع في هذا الباب بين علماء الفريقين يرجع إلى أقسام أربعة: أحدها: ما يقع في باب العقائد، وثانيها: ما يقع في التبليغ، وثالثها: ما يقع في الأحكام والفتيا، ورابعهما: في أفعالهم وسيرهم عليهم السلام.

(١) خلاصة علم الكلام، الشيخ عبد الهادي الفضلي: ص٢٦٧، ط، دار التعارف ـ بيروت ١٩٨٨.

وأمّا الكفر والضلال في الاعتقاد فقد أجمعت الأمّة على عصمتهم عنهما قبل النبوّة وبعدها، غير أنّ الأزارقة من الخوارج جوّزوا عليهم الذنب، وكلّ ذنب عندهم كفر، فلزمهم تجويز الكفر عليهم بل يحكى عنهم أنّهم قالوا: يجوز أن يبعث الله نبيّاً علم أنّه يكفر بعد نبوّته. وأمّا النوع الثاني: وهو ما يتعلّق بالتبليغ فقد اتّفقت الأمّة، بل جميع أرباب الملل والشرائع على وجوب عصمتهم عن الكذب والتحريف فيما يتعلّق بالتبليغ عمداً أو سهواً إلاّ القاضي أبو بكر فإنّه جوَّز ما كان من ذلك على سبيل النسيان وفلتان اللّسان، وأمّا النوع الثالث وهو ما يتعلّق بالفتيا فأجمعوا على أنّه لا يجوز خطأهم فيه عمداً وسهواً إلاّ شرذمة قليلة من العامّة، وأمّا النوع الرابع وهو الذي يقع في أفعالهم، فقد اختلفوا على خمسة أقوال:

الأوّل: مذهب أصحابنا الإمامية وهو أنّه لا يصدر عنهم الذنب لا صغيرة ولا كبيرة ولا عمداً ولا نسياناً ولا لخطأ في التأويل ولا للإسهاء من الله سبحانه، ولم يخالف فيه إلاّ الصدوق وشيخه محمد بن الحسن بن الوليد ـ رحمهما الله ـ فإنّهما جوّزا الإسهاء لا السهو الذي يكون من الشيطان، وكذا القول في الأئمّة الطاهرين عليهم السلام.

الثاني: أنّه لا يجوز عليهم الكبائر ويجوز عليهم الصغائر إلاّ الصغائر الخسيسة المنفّرة، كسرقة حبة أو لقمة ـ وكلّ ما ينسب فاعله إلى الدناءة والضعة، وهذا قول أكثر المعتزلة.

الثالث: أنّه لا يجوز أن يأتوا بصغيرة ولا كبيرة على جهة العمد، ولكن يجوز على جهة التأويل أو السهو، وهو قول أبي علي الجبائي.

الرابع: أنّه لا يقع منهم الذنب إلاّ على جهة السهو وأخطأ، لكنّهم



مأخوذون بما يقع منهم سهواً، وإنْ كان موضوعاً عن أُممهم لقوّة معرفتهم وعلوِّ رتبهم وكثرة دلائلهم وإنّهم يقدرون من التحفُّظ على ما لا يقدر عليه غيرهم، وهو قول النظام وجعفر بن مبشّر ومن تبعهما.

الخامس: أنّه يجوز عليهم الكبائر والصغائر عمداً وسهواً والخطأ، وهو قول الحشوية وكثير من أصحاب الحديث من العامّة، ثمّ اختلفوا في وقت العصمة على ثلاثة أقوال:

الأوّل: أنّه من وقت ولادتهم إلى أن يلقوا الله سبحانه وتعالى وهو مذهب أصحابنا الإمامية.

الثاني: أنّه من حين بلوغهم، ولا يجوز عليهم الكفر والكبيرة قبل النبوّة، وهو مذهب كثير من المعتزلة.

الثالث: أنّه وقت النبوّة، وأمّا قبله فيجوز صدور المعصية عنهم، وهو قول أكثر الأشاعرة ومنهم الفخر الرازي، وبه قال أبو هذيل وأبو علي الجبائي من المعتزلة.

إذا عرفت هذا فاعلم أنَّ العمدة فيما اختاره أصحابنا من تنزيه الأنبياء، والأئمّة عليهم السلام من كلّ ذنب ودناءة ومنقصة قبل النبوّة وبعدها قول أئمّتنا سلام الله عليهم بذلك المعلوم لنا قطعاً بإجماع أصحابنا رضوان الله عليهم، مع تأييده بالنصوص المتظافرة حتى صار ذلك من قبيل الضروريات في مذهب الإمامية»[1] انتهى. وقد أكّد السيّد فضل الله أنّ القول بتجزّئه العصمة ـ على النحو الذي فصّلناه ـ لا ينسجم مع معنى النبوّة. بل إنّ القول

(١) بحار الأنوار: ج١١/ ٨٩ ـ ٩١.

به يشي بعدم فهم النبوّة ودورها[1].

قال: ـ في جواب له ـ على هذه الإشكالية: «فأنا أعتقد أنّ الشخصية لا تتجزّأ، بأن تكون معصومة بالتبليغ وغير معصومة في شؤون حياتها الأخرى، فالصادق هو الصادق في جميع أموره، والأمين هو أمين في جميع أموره، فأنا لا أفهم أن يكون الإمام معصوماً في تبليغ الرسالة وليس معصوماً في الأمور الأخرى، فالشخصية المعصومة واحدة، وتنطلق من عمق تكوينها، وهي التي تعيش إشراقة نور المعرفة والسموّ في كلّ شخصيّتها، فلا تتحرّك إلاّ من خلال النور، ذلك أنّ الإمام يخرج الناس من الظلمات إلى النور، ومن الظلمات الفكرية إلى النور الفكري، ومن ظلمات السلوك إلى نور السلوك، ومن ظلمات الروح إلى نور الروح، ولذلك جعله الله مصدر نور بحيث لا يمكن أن يكون فيه شيء من الظلام»[2].

وانسجاماً مع هذه النظرة استبعد السيّد فضل الله حصول النسيان للنبيّ ـ مطلقاً ـ وإنْ كان ذلك في دائرة الحياة الاعتيادية من الأمور الهامشية التي لا تنفر ـ على حدّ تعبير السيّد المرتضى ـ ولا تسيء إلى النبيّ، وذلك لأنّ عصمته من النسيان في التبليغ لا بدّ أن تكون عن ملكة ذاتية تمنعه من النسيان بحيث تجعل وجدانه واعياً للأشياء فلا تغيب عنه عندما ينفصل عنها.. ممّا يجعل المسألة غير قابلة للتجزئة كما هي القضايا المتّصلة بالملكات النفسية..»[3].

ولكنّ اتّفاق أعلام المدرسة الإمامية على عصمة الأنبياء بقول مطلق،

(١) الندوة: ج٢/ ٣٨٥، ط أوّل، دار الملاك ـ بيروت ١٩٩٧.
(٢) الندوة: ج١/ ٣٧٣ المرجع السابق. ورد خطأ مطبعي في الفقرة، صحّحناه.
(٣) من وحي القرآن: ج١٤/ ٣٨٤.



ونفي النسيان والسهو عنهم، وإنّهم بلغوا من الكمال درجاته العليا ومراتبه القصوى، لم يمنع من الاختلاف في بعض الحالات التفصيلية..

فقد تجاذبت آراء لعلماء كلاً في اتّجاه، ففي الوقت الذي يرى فيه بعض أنّ للأنبياء والأئمّة عليهم السلام مقاماً قدسياً لا تشوبه أيّة علامة فارقة قد توحي بالنقص من أيّة جهة، فإنّ ثمّة بعضاً من أعلام الإمامية مَنْ يرى مقاماً عظيماً وكبيراً للأنبياء والأئمّة عليهم السلام ولكن دونما مبالغة ودونما تجاوز للحدّ. وقد روى الاتّجاه الأول عنهم عليهم السلام: «**لا تتجاوزوا بنا العبودية ثمّ قولوا ما شئتم ولن تبلغوا، وإيّاكم والغلوّ كغلوّ النصارى فإنّي بريء من الغالين**»[1].

ووفقاً لهذا الاتّجاه فقد أدين الغلوّ بما هو مظهر من مظاهر إسناد الألوهية للأنبياء والأئمّة عليهم السلام، وليس ثمّة ما يوجب الغلوّ في تجاوز الحدّ فيما لو كان في المعاجز والكرامات والخوارق.. لكن يجب أن نلفت الانتباه إلى اتّجاه جديد لا ندري مدى انسجامه مع أيّ من الاتجاهات الفكرية/ العقائدية وهو يصف الأئمّة بالربوبية، وإنْ كان على نحو تمّ فيه تلطيف العبارة[2].

وفي وقت ينفي فيه الأئمّة عليهم السلام ما نسب إليهم من أنّ الناس لهم عبيد وإنّما هم عبيد في الطاعة[3]. فإنّ ثمّة من يستكثر على شيعة الأئمّة عليهم السلام

(١) راجع بحار الأنوار: ج٢٥/ ٢٧٤ ـ ٢٨٣ ـ ٢٨٩. نلفت الانتباه إلى أنّ مثل هذه الروايات لا تخلو من المناقشة سنداً ودلالة فتأمّل.

(٢) راجع «مقتطفات ولائية» لأحد المعاصرين قال: .. لأنّه ـ أي إمام العصر ـ صار عبداً وعندما صار عبداً صار ربّاً، فالعبودية جوهرة كنهها الربوبية فمن ملك هذه الجوهرة تحقّقت ربوبيّته ـ بالله تعالى لا بالاستقلال ـ بالنسبة للأشياء الأخرى وتجاهها، ص٣٩ ـ ٤٠، ط أوّل ١٩٩٦ الكويت.

(٣) عن الهروي: قال: قلت للرضا عليه السلام يا ابن رسول الله ما شيء يحكيه عنكم الناس؟ قال: **وما هو؟** قلت: يقولون إنّكم تدّعون أنَّ الناس لكم عبيد فقال: **اللّهم فاطر السماوات والأرض عالم الغيب والشهادة أنتَ شاهد بأنّي لم أقل ذلك قط ولا سمعت أحداً من آبائي** عليهم السلام **قال قط**.. بحار الأنوار، ج٢٥، ص٢٦٨ ـ ٢٧٩.



ومريديهم ـ بحقّ ـ وصف (الكلب) لهم، بل ويستغفر عن مثل هذا الادّعاء، لأنّ دعوى أنّه (كلبهم) ممّا يوجب الاستغفار![1].

لكن ثمّة اتّجاه آخر قديم يضرب جذره في عمق المدرسة الإماميّة ـ وتحديداً مدرسة قمّ وشيوخها ـ ممّن يرى تحقّق الغلوّ بإسباغ الكمال المطلق للأنبياء والأئمّة عليهم السلام. قال الوحيد البهبهاني في تعليقته: «لا يخفى أنَّ كثيراً من القدماء سيّما القمّيين وابن الغضائري كانت لهم اعتقادات خاصّة في الأئمّة عليهم السلام بحسب اجتهادهم ـ لا يجوزون التعدّي عنها، ويسمّون التعدّي: غلوّاً وارتفاعاً، حتّى أنّهم جعلوا مثل نفي السهو عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم غلوّاً، بل ربّما جعلوا التفويض ـ المختلف فيه ـ إليهم، أو نقل خوارق العادات عنهم، أو الإغراق في جلالتهم، وذكر علمهم بمكنونات السماء والأرض ارتفاعاً، أو مورثاً للتهمة...»[2].

وليست هذه الحال حال القمّيين وكثير من القدماء من أعلام المدرسة الإمامية بل وغيرهم، فإنّ المفيد ـ وإنْ لاحظ على القمّيين شيئاً من التقصير ـ يرى في الغلوّ أنّه ليس نسبة الألوهية للأنبياء والأئمّة عليهم السلام وحسب، بل كلّ ما تجاوز الحدّ.

قال: «والغلاة من المتظاهرين بالإسلام هم الذين نسبوا أمير المؤمنين والأئمّة من ذرّيته إلى الألوهية والنبوّة ووصفوهم من الفضل في الدّين والدنيا إلى ما تجاوزوا فيه الحدّ وخرجوا عن القصد، وهم ضلال كفّار...»[3].

---

(١) مقتطفات ولائية، ص٣٢ ـ ٣٣.

(٢) منتهى المقال لأبي علي الحائري: ج١، ص٧٧، ط ١/ ١٤١٦ هـ، نشر مؤسّسة أهل البيت لإحياء التراث/ قم، وانظر بحار الأنوار، ج٢٥، ص٣٤٧.

(٣) بحار الأنوار: ج٢٥، ص٣٤٥ ـ ٣٤٦.



بل يظهر ذلك من بعض الروايات ممّا أورده العلامة المجلسي في «بحاره» أنّ ما ذكرناه سابق على مدرسة القمّيين كما في بعض الروايات «زرارة بن أعين» وهو أحد النجباء وأحد أبرز رواة وفقهاء المدرسة الإمامية، فاضطر العلامة المجلسي للتعليق: «لعلّ زرارة كان ينكر أحاديث من فضائلهم لا يحتملها عقله...»[1].

ومهما يكن من أمر، فقد ترشّح هذا الاتّجاه أو ذاك في بعض المسائل التفصيليّة، فلم يجد البعض بأساً في وقوع الحسد والطيرة في الأنبياء بل والوسوسة أيضاً.

ففي المرويّ عن الصادق عليه السلام قال: «**ثلاث لم يعر منها نبيّ فمن دونه: الطيرة، والحسد، والتفكّر في الوسوسة في الخلق**». فسَّره الشيخ الصدوق: بأنَّ الطيرة من الأنبياء بمعنى تطيَّر قومهم منهم، والحسد أي أن يحسدوا، لا أنّهم يحسدون، والتفكّر في الوسوسة في الخلق فهو بلواهم عليهم السلام بأهل الوسوسة.

وتفسير الشيخ الصدوق وإنْ كان خلاف ظاهر الرواية، لأنّها في مقام بيان عدم خلوّ أحد من الخلق من هذه الظواهر الإنسانية بما في ذلك الأنبياء[2] فإنّ العلامة المجلسي استحوذ تفسيره، ولكنّه ـ أي العلامة المجلسي ـ لاحظ على تفسير الصدوق أنّه لا ينسجم مع المرويّ في الكافي وغير الكافي.

قال العلامة المجلسي: «ما ذكره توجيه وجيه، لكن في الكافي وغيره ورد فيه تتمّة تأبى عنه وهي: لكنَّ المؤمن لا يظهر الحسد. ويمكن أن يكون

(١) بحار الأنوار: ج٥، ص٢٨٣.

(٢) شرح الرسائل للشيخ مصطفى اعتمادي، ج٣/ ٣٣، ط، قم.

المراد بالحسد أعمّ من الغبطة، أو يقال: القليل منه مع عدم إظهاره ليس بمعصية، والطيرة: هي التشؤّم بالشيء وانفعال النفس بما يراه أو يسمعه ممّا يتشأَّم به، ولا دليل على أنّه لا يجوز ذلك على الأنبياء، والمراد بالتفكُّر في الوسوسة في الخلق التفكُّر فيما يحصل في نفس الإنسان من الوساوس في خالق الأشياء، وكيفية خلقها وخلق أعمال العباد، والتفكُّر في الحكمة في خلق بعض الشرور في العالم من غير استقرار في النفس وحصول شكّ بسببها، ويحتمل أن يكون المراد بالخلق المخلوقات وبالتفكُّر في الوساوس التفكُّر وحديث النفس بعيوبهم وتفتيش أحوالهم، ويؤيّد كلاً من الوجهين بعض الأخبار، كما سيأتي في أبواب المكارم، وبعض أفراد هذا الأخير أيضاً على الوجهين لا يستبعد عروضها لهم عليهم السلام»[1].

وعبارة الشيخ المجلسي ظاهرة في عدم الدليل على نفي مثل هذه الحالات عن الأنبياء عليهم السلام، مع أنّه قد يوحي بالضعف وممّا يمسّ بقداستهم. بل لم يجد السيّد المرتضى أيّة غضاضة في القول بوسوسة الشيطان للأنبياء، بل إنّ وسوسة الشيطان زيادة في التكليف، وليس بعيب على الموسوس له إذا لم يستزلّه ذلك عن الصواب. وقد فسَّر قوله تعالى: «... ﴿**أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ**﴾ [الحج : ٥٢] بالتلاوة، أو في فكرته على سبيل الخاطر، ثمّ قال: «... وأيّ الأمرين كان فلا عار في ذلك على النبيّ ولا نقص، وإنّما العار والنقص على من يطيع الشيطان ويتبع ما يدعو إليه»[2].

وممّا تقدّم يتبيّن اختلاف الموقف في تفسير الرواية المشار إليها ممّا ذكرناه، بين تفسير الشيخ الصدوق ممّا هو على خلاف الظاهر بغية تنزيه

---

(١) بحار الأنوار: ج١١، ص٧٦.

(٢) الشافي في الإمامة، للشريف المرتضى، ج٤، ص١٢٢، ط الثاني، قم١٤١٠ هـ.



الأنبياء إلى أقصى حدّ وإنْ كان على نحو التأويل، وبين تفسير الشيخ المجلسي ممّا لم يعتبره نقصاً فيهم عليهم السلام، وكذلك تفسير الشريف المرتضى الذي يلتقي معه في تفسير الآية المشار إليها.

ولم تكن هذه الظاهرة هي الوحيدة ممّا استوقف العلماء في محاولة فهم لتقييمها وفقاً لأصل العصمة وبما لا يضرّ بموقع النبوّة والإمامة.

وممّا وقع البحث فيه طرق الخوف لدى الأنبياء ووقوعه في نفوسهم.

وقد ورد في القرآن الكريم في قصّة موسى عليه السلام: ﴿**قَالَا رَبَّنَا إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَن يَطْغَى**﴾ [طه: ٤٥]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿**قَالَ أَلْقِهَا يَا مُوسَى * فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى * قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى**﴾ [طه: ١٩ ـ ٢١]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿**قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى * فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُّوسَى**﴾ [طه: ٦٦ ـ ٦٧]. وقوله سبحانه وتعالى على لسان شعيب لموسى عليهما السلام: ﴿**لَا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ**﴾ [القصص: ٢٥]. وقوله سبحانه وتعالى في قصّة إبراهيم عليه السلام: ﴿**وَلَقَدْ جَاءتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُـشْرَى قَالُواْ سَلاَماً قَالَ سَلاَمٌ فَمَا لَبِثَ أَن جَاء بِعِجْلٍ حَنِيذٍ * فَلَمَّا رَأَى أَيْدِيَهُمْ لاَ تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُواْ لاَ تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ**﴾ [هود: ٦٩ ـ ٧٠].

والقرآن ظاهر في نسبة الخوف إلى الأنبياء عليهم السلام ووقوعه في نفوسهم بما لا يضرّ العصمة ولا يمسّ مقامهم الكريم.

ومع ذلك فقد حاول بعض الأعلام توجيه ما ورد في القرآن من الدلالة على وقوع الخوف منهم. ففي قوله سبحانه وتعالى: ﴿**فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ**



خِيفَةً مُّوسَى﴾ قال السيّد المرتضى: «قلنا لم يخف من الوجه الذي تضمّنه السؤال ـ يعني الخوف نتيجة الشكّ في صحّة ما أتى به ـ وإنّما رأى من قوّة التلبيس والتخييل ما أشفق عنده من وقوع الشبهة على من لم يمعن النظر فآمنه الله تعالى من ذلك وبيَّن له أنّ حجّته ستتّضح للقوم بقوله سبحانه وتعالى: ﴿**لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ الأَعْلَى**﴾ [طه: ٦٨][(١)].

وفي الاتّجاه نفسه ذكر العلامة المجلسي ـ في جملة من الأسباب ـ أن يكون السبب في خوف موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ أنّه خاف أن يلتبس على الناس أمرهم فيتوهّموا أنّهم فعلوا مثل ما فعله، ويظنّوا المساواة فيشكّوا، أو أنّه خاف أن يتفرّق الناس قبل إلقائه العصا قبل أن يعلموا بطلان السحر فيبقوا في شبهة، أو أنّه خاف لأنّه لم يدرِ أنّ العصا إذا انقلبت حيَّة هل يظهر المزيَّه؟ لأنّه لم يعلم أنّها تتلقّفها، وكان ذلك موضع خوف، لأنّها لو انقلبت حيَّة ولم تتلقّف ما يأفكون ربّما ادّعوا المساواة، لاسيّما والأهواء معهم والدولة لهم، فلمّا تلقّفت زالت الشبهة[(٢)].

وقد ناقش العلامة الطباطبائي في ما ذكره العلامة المجلسي لجهة أنَّ خوفه إنْ كان من خوف التباس الأمر على الناس فيشكّوا فهو ينافي اطمئنانه بالله ووثوقه بأمره وقال له ربّه قبل ذلك: ﴿**قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَاناً فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا بِآيَاتِنَا أَنتُمَا وَمَنِ اتَّبَعَكُمَا**﴾ [القصص: ٣٥] وإنْ كان من خوف تفرّق الناس بعد رؤية سحرهم وأنْ لا يصبروا إلى أن يلقيَ عصاه فيدخل في نفوسهم التساوي، فإنّه خلاف ظاهر الآية، لأنّ ظاهر تفريع قوله سبحانه وتعالى: ﴿**فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ**

(١) تنزيه الأنبياء، المرجع السابق، ص٧١.
(٢) بحار الأنوار: ج١٣، ص٩٥.



خِيفَةً مُّوسَى﴾، على قوله سبحانه وتعالى: ﴿**فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ**﴾ [طه : ٦٦] أنّه إنّما خاف ما خيّل إليه من سحرهم لا أنّه خاف تفرُّق الناس قبل أن يتبيّن الأمر بإلقاء العصا ولو خاف ذلك لم يسمح لهم بأنْ يلقوا حبالهم وعصيّهم أوّلاً، بل إنّ هذا الوجه لا يلائم قوله تعالى في تقوية نفسه عليه السلام: ﴿**قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ الْأَعْلَى**﴾ ولقيل: لا تخف لا تدعهم يتفرّقون حتّى تلقي العصا[1]. ولذلك قال السيّد الطباطبائي تعليقاً على قوله تعالى: ﴿**قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى**﴾ [طه : ٢١].

إنَّ فيه دلالة خوفه عليه السلام ممّا شاهده من حيّةٍ ساعية، وهو ما دلّ عليه قوله تعالى من موضع آخر: ﴿**فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِراً وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ**﴾ [القصص : ٣١][2].

ولمّا كان ما ذكرناه من احتمالات في تفسير خوف موسى عليه السلام خلاف الظاهر القرآني فقد وافق السيّد فضل الله السيّد الطباطبائي وذكر في تفسير قوله تعالى: ﴿**فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُّوسَى**﴾ أنّه خوف «من خلال الضعف البشري الذي يعيشه الإنسان في حالات الغفلة.. لاسيّما أنّ موسى لا يعرف ماذا يحدث له من خلال التفاصيل الجزئية، لأنّ المسألة ليست اختيارية له، بل هي مسألة التدبير الإلهيّ الذي يثق بحصوله ولكنّه لا يعرف طبيعته.. ولذا فإنّه كان ينتظر نداء الله وتعليماته..»[3].

وعليه فإنّ خوف موسى عليه السلام ناشئ من الطبع الإنساني انطلاقاً من فطرة الحذر والتحرّز من مصادر الشرّ ومحاولة الدفاع عن النفس. وهو احتمال

(١) الميزان: ج١٤، ص١٧٨.
(٢) المصدر السابق نفسه: ج١٤، ص١٤٤.
(٣) من وحي القرآن: ج١٥، ص١٣٥ ـ ١٣٦.



ذكره العلامة المجلسي في تفسير خوف موسى عليه السلام. قال: «وقيل: كان خوفه ابتداءً على مقتضى الجبلّة البشرية»[1] وقال في موضع آخر: «وقيل إنّه خوف الطباع إذا رأى الإنسان فظيعاً فإنّه يحذره ويخافه في أوّل وهلة»[2].

وقال الشيخ الطوسي: «لم يشكّ موسى في (أنّ) انقلاب العصا حيّة أنّه دالّ على نبوّته، وأنّه معجز له ولم يترقّب بذلك، وإنّما خاف بالبشرية من الثعبان لأنّ البشر بطبعهم ينفرون عن هذا الجنس، وإنْ علموا أنّه يصل إليهم منه خير إلى أن رجعت نفسه إليه وثبت»[3].

بل في بعض الروايات ما يؤكّد وقوع الخوف كما في المروي عن الصادق عليه السلام، سأله إسماعيل بن الفضل الهاشمي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن موسى بن عمران عليه السلام لما رأى حبالهم كيف أوجس في نفسه خيفة ولم يوجسها إبراهيم عليه السلام حين وضع في المنجنيق وقذف به في النار؟ فقال عليه السلام: إنَّ إبراهيم عليه السلام حين وضع في المنجنيق كان مستنداً إلى ما في صلبه من أنوار حجج الله عزّ وجلّ، ولم يكن موسى عليه السلام كذلك فلهذا أوجس في نفسه خيفة، ولم يوجسها إبراهيم عليه السلام»[4].

على أنَّ إبراهيم عليه السلام نفسه أوجس خيفة من الملائكة كما قصَّ علينا القرآن الكريم: ﴿... **فَلَمَّا رَأَى أَيْدِيَهُمْ لاَ تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُواْ لاَ تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ**﴾ [هود : ٧٠] فإذا صحَّت التفاسير والاحتمالات ممّا ذكروه في توجيه خوف موسى عليه السلام على

(١) بحار الأنوار: ج١٣، ص١٥٦.

(٢) م. ن: ج١٣، ص٩٥.

(٣) الشيخ الطوسي، الرسائل العشر: ص٣٠٧، ط، قم ـ إيران، نشر «مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جامعة المدرسين، قم» بدون تاريخ.

(٤) بحار الأنوار: ج١٢، ص٣٥ ـ ٣٦.



الرسالة وتفرّق الناس قبل اتّضاح حقيقة السحرة لهم أو اشتباه الأمر عليهم والتسوية بينه وبين السحرة فما هو تفسير خوف إبراهيم عليه السلام وليس ثمّة ما يخافه على الرسالة من الناس كما هو ظاهر القرآن؟.

ولا يبقى إلاّ احتمال أن يكون الخوف حالة طبيعية تنسجم مع الطبيعة الإنسانية والجبلّة البشرية ولا تنافي العصمة ولا النبوّة كما يتوهَّم، وهذا ما عناه السيّد فضل الله بأنَّ النبوّة تلتقي مع الضعف البشري كما سيأتي توضيحه.

أمّا لماذا لا يعدُّ الخوف منافياً للعصمة ولمقام النبوّة، فذلك لأنّ الخوف هو الأخذ بمقدّمات التحرّز عن الشرّ وهو غير الخشية التي هي تأثّر القلب واضطرابه، فإنّ الخشية رذيلة تنافي فضيلة الشجاعة بخلاف الخوف، والأنبياء عليهم السلام يجوز عليهم الخوف دون الخشية كما قال الله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَداً إِلَّا اللَّهَ**﴾ [الأحزاب: ٣٩][1].

وبعبارة أخرى: فنسبة استشعار الخوف إلى إبراهيم عليه السلام لا ينافي ما كان عليه من مقام النبوّة الملازم للعصمة الإلهية من المعصية والرذائل الخلقية، فإنَّ مطلق الخوف، وهو تأثّر النفس عن مشاهدة المكروه التي تبعثها إلى التحذّر منه والمبادرة إلى دفعه ليس من الرذائل، وإنّما الرذيلة هي التأثّر الذي يستوجب بطلان مقاومة النفس وظهور العيّ والفزع والذهول عن التدبير لدفع المكروه وهو المسمّى بالجبن، كما أنَّ عدم التأثّر عن مشاهدة المكروه مطلقاً وهو المسمّى تهوّراً ليس من الفضيلة في شيء. وذلك أنَّ الله سبحانه لم يخلق هذه الحالات النفسانية التي تظهر في النفوس، ومنها التأثّر

(١) الميزان: ج١٤، ص١٤٤.

والانفعال عن مشاهدة المكروه والشرّ كالشوق والميل والحبّ وغير ذلك عن مشاهدة المحبوب والخير عبثاً باطلاً، فإنّ جلب الخير والنفع ودفع الشرّ والضرر ممّا فطر على ذلك أنواع الموجودات على كثرتها، وعليه يدور رحى الوجود في نظامه العام.. والذي آثر الله سبحانه به أنبياءه من العصمة إنّما يثبت في نفوسهم فضيلة الشجاعة دون التهوُّر، وليست الشجاعة تقابل الخوف الذي هو مطلق التأثّر عن مشاهدة المكروه وهو الذي يدعو النفس إلى القيام بواجب الدفع، وإنّما تقابل الجبن الذي هو بلوغ التأثّر النفساني إلى حيث يبطل الرأي والتدبير ويستتبع العيّ والانهزام(١).

أمّا ما ذكره البعض في كتابه «خلفيات» إذ يقول: «إنَّ من الواضح أنّه عليه السلام لم يخف على نفسه فإنّه كان يعلم أنّها حبال وليست حيّات حقيقيّة، كما أنّها احتيالات وتخييلات لا واقع لها ﴿**يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى**﴾ [طه : ٦٦] وإنّما خاف عليه السلام على النّاس أن يتأثّروا بسحرهم، وأن يتسبَّب ذلك بضلالهم عن الحقّ، وابتعادهم عن سبيل الرشاد والهدى. ولذلك نجد الآيات القرآنية تشير إلى أنّ الله تعالى قد طمأن موسى عليه السلام إلى حقيقة أنَّ الله سيبطل سحرهم وكيدهم، ويكون موسى عليه السلام هو الغالب، حيث قال الله تعالى: ﴿**لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ الْأَعْلَى**﴾ إذن فموسى عليه السلام قد خشي من أن تكون الغلبة لهم وأن يكون لهم العلو الذي سينشأ عنه غواية الناس عن طريق الحقّ والهدى. وبذلك يتّضح أيضاً أنّ خوف موسى عليه السلام لم يكن ناشئاً عن ضعف طاقته البشرية، بل كان خائفاً على النّاس كما قلنا»(٢). فما ذكره هذا البعض من أنّه واضح ليس واضحاً، بل ما ذكره خلاف ظاهر القرآن كما أشار إليه السيّد الطباطبائي فراجع ما ذكرناه.

---

(١) الميزان: ج١٠/ ٣٢١ ـ ٣٢٢.

(٢) خلفيات: ج٢، ص٧٩ ـ ٨٠.



وأمّا ما نسبه إلى السيّد فضل الله، من القول بأنّ خوف موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ ناشئ عن ضعف طاقته البشرية فردَّ عليه بقوله: «وبذلك يتّضح أيضاً أنّ خوف موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يكن ناشئاً عن ضعف طاقته البشرية...» ليس صحيحاً، لأنّ ما ذكره السيّد فضل الله أنّ النبوّة تلتقي مع الضعف البشري، أي مع الطبيعة البشرية ولم يقل إنّ طاقة النبيّ ـ وبالتحديد موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ ـ ضعيفة فثمّة فرق بين التعبيرين، لأنّ الأول يعني أنّ الأنبياء بشر ويجوز عليهم ما يجوز على البشر ما لم يضرّ بالعصمة، والخوف لا يضرّ بالعصمة ـ كما بيّنه السيّد الطباطبائي ـ ونقلناه عنه مفصّلاً، والتعبير الثاني الذي نسبه البعض إلى السيّد فضل الله من أنّ طاقة موسى ضعيفة فيعني أنّ طاقته البشرية ضعيفة وبالتالي يشكّل ذلك نقصاً في أداء الرسالة ولا يخفى الفرق فتأمّل!

على أنّ الاحتمال الذي يذكره من أنّ خوفه عَلَيْهِ السَّلَامُ خوف على الرسالة غير مبرَّر، لأنَّ الله تعالى أخبره كما يقول ـ البعض ـ وطمأنه بأنّه سيبطل سحرهم وكيدهم ويكون هو الغالب، فلماذا خاف على الناس من الانحراف وقد طمأنه الله تعالى؟!

ونظير الخوف ووقوعه في نفوس الأنبياء حصول الشهوة لديهم وميلهم إليها انسجاماً مع الطبيعة الإنسانية والجبلّة البشرية. ولذلك وقع البحث بين الأعلام في تفسير «همّ يوسف» عَلَيْهِ السَّلَامُ فيما قصَّه الله تعالى علينا في الكتاب الكريم، بعد اتّفاقهم على تنزيه يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ من المعصية والقصد إليها والعزم عليها، فجوَّز الأعلام أن يكون «هَمّ» يوسف ما وجد في نفسه، من الشهوة ـ كما عن الطبرسي ـ وغيره[1] ممّا سنأتي على ذكره في قصّة يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ.

(١) بحار الأنوار: ج١٢، ص٢٢٨، تنزيه الأنبياء، ص٤٨، وتفسير التبيان: ج٦، ص١٢٠ ـ ١٢١.



وانطلاقاً من النظرة العامّة لمركز الأنبياء وموقعهم في الفكر الإسلاميّ اختلفوا في وقوع السهو من الأنبياء، ففي وقت نفاه الأكثر فإنّ ثمّة من الأعلام من جوَّزه على الأنبياء، بل عن الشيخ الصدوق وشيخه محمّد بن الحسن بن الوليد ـ أحد أبرز مشايخ مدرسة قم يومذاك ـ أنّ نفي السهو عن الأنبياء أوّل درجة في الغلوّ[1].

وقد نقل الشيخ المجلسي: عدم انعقاد الإجماع من الشيعة على نفي مطلق السهو عن الأنبياء[2].

وممّا اختلفوا فيه التفويض إلى الأنبياء والأئمّة عليهم السلام سواء من الناحية التكوينية ـ كما سيأتي بيانه ـ أم من الناحية التشريعيّة، إذ في الوقت الذي أثبت بعض الأعلام التفويض التشريعي إلى النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم على نحو يكون المشرع هو النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في جميع الأحكام ـ والأئمّة كذلك ـ وليس الوحي إلاّ واسطة في إلهام المصالح والمفاسد إلى نفوس الأنبياء والأئمّة عليهم السلام فإنّ ثمّة من الأعلام ـ وهم الأكثر ـ مَنْ يرى أنّ المشرع للأحكام هو الله تعالى فحسب، ووظيفة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم هي التبليغ فقط[3].

وتفريعاً على هذه النظرة فإنّهم اختلفوا في مصدر علم الأئمّة عليهم السلام ففي الوقت الذي كتب فيه الشيخ الصدوق: «إنَّ الإمام إنّما يخبر بما يكون في غد بعهد واصل إليه من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وذلك ممّا نزل به عليه جبريل من أخبار الحوادث الكائنة إلى يوم القيامة» فقد لاحظ عليه المجلسي: «إنَّ الأخبار المتواترة الدالّة على كون الإمام محدثاً وأنّه مؤيّد بروح القدس

(١) بحار الأنوار: ج١٧، ص١١٠.

(٢) م. ن: ج١٧، ص١٢٠.

(٣) اختلاف الحديث للسيستاني، المرجع السابق: ص٧.



وأنّ الملائكة والروح ؟؟ عليه في ليلة القدر وغيرها تغني عن هذا التكلُّف وإنْ كان له وجه صحّة»[1].

وربّما يتأكّد اتّجاه أعلام مدرسة قم والشيخ المفيد ومَن على طريقته، بما دلّ من الآيات على الطابع البشري وإنّهم بشر لا يملكون لأنفسهم نفعاً ولا ضرّاً إنّهم لا يملكون القدرة الإلهية، ولا يتمتّعون بقدرات ذاتية خارقة للعادة بمحض إرادتهم.. لكن مع إمداد إلهي وعون وتسديد ربّاني، وهو المعبّر عنه بالعصمة واللّطف والتسديد. قال تعالى: ﴿**قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَـكِنَّ اللّهَ يَمُنُّ عَلَى مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَانٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللّهِ**﴾ [إبراهيم: ١١]. وقال تعالى: ﴿**مَّا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلاَنِ الطَّعَامَ**﴾ [المائدة: ٧٥]. وقال تعالى: ﴿**وَقَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الأَرْضِ يَنبُوعاً * أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الأَنْهَارَ خِلالَهَا تَفْجِيراً * أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاء كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفاً أَوْ تَأْتِيَ بِاللّهِ وَالْمَلآئِكَةِ قَبِيلاً * أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاء وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَاباً نَّقْرَؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إَلاَّ بَشَراً رَّسُولاً**﴾ [الإسراء: ٩٠ ـ ٩٣].

وقد سأل رجل الإمام الرضا عليه السلام قال: بأبي أنتَ وأمّي يا ابن رسول الله فإنّ معي من ينتحل موالاتكم ويزعم أنَّ هذه كلّها صفات عليّ عليه السلام. وأنّه هو الله ربّ العالمين. قال (الراوي): فلما سمعها الرضا عليه السلام ارتعدت فرائصه وتصبَّب عَرَقاً، وقال: **سبحان الله سبحان الله عمّا يقول الظالمون والكافرون علوّاً كبيراً، أوَ ليسَ كان عليّ عليه السلام آكلاً في الآكلين، وشارباً**

(١) بحار الأنوار: ج٢٥، ص١٤١.



في الشاربين، وناكحاً في الناكحين، ومحدثاً في المحدثين؟ وكان مع ذلك مصلّياً خاضعاً بين يديّ الله ذليلاً وإليه أوّاهاً منيباً، أفمن كان هذا صفته يكون إلهاً؟ فإنْ كان هذا إلهاً فليس منكم أحد إلاّ وهو إله لمشاركته له في هذه الصفات الدّالات على حدث كلّ موصوف بها. فقال الرجل: يا ابن رسول الله إنّهم يزعمون أنّ عليّاً لما أظهر من نفسه المعجزات التي لا يقدر عليها غير الله دلّ على أَنّه إلَه، ولما ظهرَ لهم بصفات المحدثين العاجزين لبّس ذلك عليهم وامتحنهم ليعرفوه وليكن إيمانهم به اختياراً من أنفسهم. فقال الرضا عليه السلام: **أوّل ما ههنا أنّهم لا ينفصلون ممّن قلب هذا عليهم** فقال: **لما ظهر منه الفقر والفاقة دلَّ على أنَّ من هذه صفاته وشاركه فيها الضعفاء المحتاجون لا تكون المعجزات فعله، فعلم بهذا أنَّ الذي ظهر منه من المعجزات إنّما كانت فعل القادر الذي لا يشبه المخلوقين، لا فعل المحدث المحتاج المشارك للضعفاء في صفات الضعف..»**[1].

(١) بحار الأنوار: ج٢٥، ص٢٧٥ ـ ٢٧٦.

البشرية في شخصية الرسول

كتب الشيخ المفيد في «المقالات»: «أنّ رسل الله تعالى من البشر وأنبياءه والأئمّة من خلفائه عليهم السلام محدثون مصنوعون تلحقهم الآلام وتحدث لهم اللّذات وتنمى أجسادهم بالأغذية، وتنقص على مرور الزمان، ويحلّ بهم الموت ويجوز عليهم الفناء، وعلى هذا القول إجماع أهل التوحيد، وقد خالفنا فيه المنتمون إلى التفويض وطبقات الغلاة..»[1].

وما ذكره الشيخ المفيد هو عبارة عن صدى لما دلَّ عليه القرآن الكريم وبعض الروايات.

لكن لم أجد من بحث المسألة هذه بشكلٍ تفصيليّ، على نحو تتّضح فيه الصورة المشرقة للأنبياء عليهم السلام من غير مبالغةٍ وإفراط من جهة أو انتقاص وتفريط في جهةٍ أخرى.

وربّما يكون أحد الباحثين الذين بحثوا هذه المسألة الشيخ محمد مهدي الآصفي في ما كتبه عن حديث القرآن الكريم عن شخصية الإنسان البشر، وشخصية الرسول في الأنبياء، ومحاولة القراءة المتوازنة لهاتين الشخصيتين. قال: «... يعرض القرآن هاتين الشخصيتين لأنبياء الله عليهم السلام: شخصية الإنسان البشر، وشخصية الرسول.

(١) بحار الأنوار: ج٢٧، ص٣٠١.



أ ـ شخصية الإنسان البشر.. «الأنا» في طبيعتها البشرية، وفي ضعف الإنسان وجزعه وحبّه للراحة والعافية ـ في غير معصية ولا ذنب طبعاً ـ لا تملك من أمرها شيئاً. ولا حول ولا قوّة ولا سلطان، إلاَّ بما آتاه الله.. بشخصية الرسول، النبيّ التي تتجرَّد عن «الأنا» ومتعلّقاته بصورة كاملة، وتتجسَّد في الارتباط الكامل بالله تعالى، وتتحرَّر من كلّ سلطان للأنا والهوى، وترتبط بمحور الوحي ارتباطاً كاملاً..»(١).

وفي محاولة للقراءة المتوازنة والمتأنّية لما ورد في القرآن الكريم بصدد الحديث عن الأنبياء عليهم السلام كتب السيّد فضل الله في هذه المسألة انطلاقاً من رؤية القرآن نفسه. لكن مع ذلك لم تكن دراسته لهذه المسألة تفصيلية، نظراً للبحث المنهجي الذي يفترض عدم الاستغراق فيها في بحث خُصّص ـ أساساً ـ لتفسير القرآن الكريم على نحو تفصيلي.

هذا مع أنَّ المسألة لم تكن ـ ولا تزال ـ متبلورة ولا زالت الأقلام تحجم عنها لأسباب وعوامل عديدة.

نظرية السيّد فضل الله

تحدّث السيّد فضل الله عن الشخصية النبويّة في اتّجاهين:

أحدهما: الشخصية النبويّة الرساليّة، وثانيهما: الشخصية البشرية، وذلك تبعاً لما عليه الرؤية القرآنية في معالجتها لهذه «المقولة» الفكرية.

ففي الاتّجاه الأوّل أكّد السيّد فضل الله تأكيداً للرؤية القرآنية، وتحديداً في تفسير قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحاً وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ**

(١) الانشراح، سلسلة في رحاب القرآن، محمّد مهدي الآصفي، ص١٢ ـ ١٣، ط، إيران/ قم ١٤١٢ هـ، نشر دار القرآن الكريم ـ قم.



عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران : ٣٣]، أَنّ «الاصطفاء يعني الاختيار الذي يوحي بالتفضيل، انطلاقاً من الملكات والصفات الذاتية التي أودعها الله فيهم..»[١] و«كان الاصطفاء لحمل هذه الرسالة من أجل أن يكونوا رسلاً ودعاة وهداة للعالمين.. ولا بدّ في سبيل ذلك من أن يكونوا في تفكيرهم وشعورهم وسلوكهم نماذج متفوّقة في هذا المجال ليكونوا القدوة المثل في القول والعمل ويستطيعوا أن يعطوا الناس من روحيّتهم الفيّاضة بالإيمان المنطلقة في خطّ المسؤولية روحاً جديدة عالية ترفع من مستواهم الفكري والروحي والعملي»[٢].

ولما كانت مهمّة الأنبياء هي تغيير العالم وتغيير الإنسان يقول السيّد فضل الله: «.. ومن هنا نستطيع أن نقرّر أنَّ الرسول لا بدّ أن يكون شخصاً غير عادي في ملكاته الروحية ليستطيع القيام بهذه المهمّة الكبيرة... ولن يعرف ذلك إلاّ خالق الإنسان، فيما أودعه في داخله من قدرات روحية وفكرية.. إنّه البشر النموذج والرسول الإنسان بكلّ ما يوحي به مدلول الرسالة في عمق مدلول الإنسان..»[٣].

ويتأكّد هذا المعنى عندما يقول السيّد فضل الله: «...فإنَّ قضية النبوّة ليست قضية إنسان عادي، فلقد أرسله الله تعالى لكي يحكم بالحقّ، فإذا كان الحقّ هو أساس رسالته، وإذا كان تغيير الإنسان من الداخل أساس دعوته، فكيف يمكن لإنسان أن يعيش الباطل في عقله ويعيش المعصية في جسده وهو الذي بدوره يغيّر عقل الإنسان من الباطل إلى الحقّ وسلوك الإنسان من المعصية إلى الطاعة «لأنَّ فاقد الشيء لا يعطيه» لذلك نقول:

(١) من وحي القرآن: ج٥، ص٢٠٦.
(٢) م. ن: ج٥، ص٢٠٧/ ٢٠٨.
(٣) م. ن: ج٥، ص٢٠٧ ـ ٢٠٨.

إنَّ الله سبحانه وتعالى يصوغ أنبياءه صياغة ينفتحون بها على كلّ الحقّ فلا يأتي الباطل إليهم قيد أنملة، ويصوغهم على أساس أنّهم يعرفونه معرفة لا يمكن أن يغفلوا معها في سلوكهم البتّة..»[١].

ويمكن أن نحدِّد العناصر الأساسية التي يشير إليها السيّد فضل الله وفقاً للاتجاه الأوّل المشار إليه:

١ ـ الشخصية النبويّة شخصية غير عادية في ملكاتها الروحية والفكرية...

٢ ـ بل هي شخصية لا يمكن أن تلتقي مع الباطل مطلقاً وعليه فلا يلتقي النبيّ مع الباطل لا في فكره ولا في جسده، وهذا يعني «عصمته».

٣ ـ وشخصية متميّزة من هذا القبيل هي القدوة والنموذج والأُسوة في القول والعمل...

وفي الاتّجاه الآخر تظهر بشرية النبيّ ﷺ وبما لا يضرّ بعصمته ودوره لتغيير العالَم والبشرية.

وتبعاً للرؤية القرآنية تحدّث السيّد فضل الله في عدّة مواضع من تفسيره «من وحي القرآن» مشيراً إلى هذه الفكرة لافتاً أنظار علماء الكلام إلى دراستها والتأمُّل فيها وفقاً للرؤية القرآنية أوّلاً، ثمّ دراستها وفقاً لما ورد في الروايات.

ويمكن أن نقتطع عدّة مقاطع من تفسير «من وحي القرآن» ممّا ورد فيه إشارة إلى هذه الفكرة، ثمّ توضيح العناصر الأساسية التي ترتكز عليها.

(١) الندوة: ج١، ص٣٦٨ ـ ٣٦٩، وراجع ج١، ص٣٩٨.

يقول السيّد فضل الله:

* «... إنّ النبوّة لا تتنافى مع الضعف البشري الذي قد يعيشه النبيّ ويعترف به، فيطلب إلى الله أن يقوّيه بإنسانٍ آخر في أداء مهمّته لا بواسطة تنمية قدراته الذاتية.. ممّا يوحي بأنَّ الجانب الغيبي لا يتدخّل في تضخيم شخصية النبيّ على حساب بشريّته العادية، بل يترك المسألة للطبيعة البشرية لتتكامل بطريقة عادية..»(١).

* «... وتعليقاً على قوله تعالى: ﴿هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ [الأنبياء : ٣] يقول السيّد فضل الله: «... إنّه التساؤل المتخلّف الذي يطرح مسألة البشرية كعنصر مضادّ لفكرة النبوّة.. في إيحاء يفرض النبوّة غيباً لا يليق إلاّ بالمخلوقات الغيبية المتميّزة عن الناس بأشكالها الخاصّة وطاقاتها المتميّزة..»(٢).

* وتعليقاً على قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَداً لَّا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ﴾ [الأنبياء : ٨] يقول السيّد فضل الله: «... فقد كانوا يمارسون كلّ خصوصيات البشر في وجودهم الجسدي المادي الذي يحتاج إلى الطعام والشراب، فيفنى عندما يصل إلى نهايته الطبيعية كما يفنى أيّ جسد آخر، من دون أيّة خصوصية تربطه بالخلود»(٣).

* وتعليقاً على قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾ [فصلت : ٦] يقول السيّد فضل الله: «... فليست لي شخصية ذاتية تختلف عن شخصيّتكم، وليس لي أيّ سرّ في قدرتي الجسدية تختلف عن قدرتكم..

(١) من وحي القرآن: ج١٥، ص١١٠.
(٢) م. ن: ج١٥، ص٢٠٠.
(٣) م. ن: ج١٥، ص٢٠٦.



فإنّي أجوع وأشبع وأمرض وأشفى، وأحزن وأفرح، وأعيش كلّ نقاط الضعف الذاتي في جسمي كما تعيشون.. وأحيا كما تحيون، وأموت كما تموتون.. ولكنّ الفرق بيني وبينكم أنّي رسول الله إليكم فأنا أتلقى الوحي من الله في وعي كامل لحقيقته، وفي استجابةٍ روحية لروحيّته وفي حركة منفتحة على كلٍّ مواقعه ومواقفه ثمّ أبلغكم إيّاه من موقع الوعي والإيمان والمعاناة..»[1].

ويقول: «... وتبقى الرسالة في شخصية الرسول لتؤكّد على مبدأ البشرية فيه، فإنّ اتصاله بالله، وصِلته بالسماء لا يعطيه أيّة خصوصية، من خصوصيّات الألوهية، ليكون في ذاته سرّ الألوهة.. بل يبقى في موقع الإنسان الذي يتلقّى الوحي فيما يملكه من روحية الرسالة في ذاته، ومن آفاقها الفكرية في عقله، ومن أخلاقيّتها السامية الرفيعة في أخلاقه.. وتلك هي خصوصية الرسالة.. فهي لا تعبّر عن أسرار عميقة غامضة في شخصية الرسول، بل تعبّر عن التناسب بين شخصيّته وشخصية الرسالة ليكون التجسيد الحيّ لكلّ مضمونها الفكري والعملي والروحي، ولتكون هي التعبير الحيّ عن كلّ صفاته وآفاقه وتطلّعاته.. لتكون هي هذه الوحدة بين الرسالة والرسول..»[2].

* وتعليقاً على قوله تعالى: ﴿**قَالَا رَبَّنَا إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَن يَطْغَى**﴾ [طه: ٤٥] يقول السيّد فضل الله: «ونلاحظ في هذه الآية الإشارة إلى ما يعيشه النبيّ من نقاط الضعف البشري التي تتحرّك في شخصيّته بشكلٍ طبيعي، حتّى في مقام حمل الرسالة.. فيتدخّل اللّطف الإلهي من

(١) من وحي القرآن: ج١٤، ص٤٢٩.

(٢) المصدر نفسه: ج١٤، ص٤٢٨.



أجل أن يمنحه القوّة الروحية التي تفتح قلبه بعمق، على التأييد الإلهي في أوقات الشدّة، الأمر الذي يعطي الفكرة بأنّ النبيّ يتكامل في وعيه وقوّته وحركته في الرسالة..»[1].

ونلفت الانتباه إلى أنَّ وجود الضعف البشري في شخصية النبيّ حتّى في مقام حمل الرسالة الوارد في الفقرة هذه في كلام السيّد فضل الله لا يعني أنّه الضعف البشري المنافي للعصمة والنبوّة، وذلك على الأقلّ ـ وبغضّ النظر عن الموارد الأخرى ـ لجهة السياق وإنّ السيّد فضل الله في مقام تفسير هذه الآية الكريمة التي أثبتت الخوف ووقوعه في نفوس الأنبياء وقد بيَّنا ـ سابقاً ـ أنّ الخوف ممّا لا يتنافى مع النبوّة بوجه من الوجوه.

ويظهر ممّا تقدّم ـ بتعبير السيّد فضل الله ـ : «إنَّ القرآن دالّ على أنَّ الله لم يمنحهم ذلك ـ القدرات غير العادية ـ بل كانوا يتحرّكون كما يتحرّك البشر بقدرة عادية فهم يعيشون تحت تأثير الضعف البشري في الخوف والحزن والألم والمرض والجوع والعطش وما إلى ذلك كما يعيشون تحت عناصر القوّة إلاّ في بعض الحالات المتّصلة بدورهم الرسالي في حاجتهم إلى المعجزة والآية الربّانية ونحو ذلك..»[2].

وما تقدَّم يكفي لإلقاء الضوء على المراد من قول السيّد فضل الله: «إنّ الأسلوب القرآني لا يريد أن يعمق في ذهننا الإسلامي الفكرة التي تتحدّث عن شخصية الأنبياء بالمستوى الذي يوحي بأنّ هناك أسراراً فوق العادة تكمن في داخل شخصيّتهم، فيما هي الخصائص الذاتية للشخصية.. فهناك أكثر من نقطة ضعف خاضعة للتكوين الإنساني في طبيعة الروح

(١) من وحي القرآن: ج١٥، ص١١٩.

(٢) صورة النبيّ محمد في القرآن الكريم ـ مصدر سابق، ص٧٤.



والجسد.. ويمكن أن تتحرّك لتضع أكثر من وضع سلبي على مستوى التصوُّر والممارسة[1].

ويمكن تحديد عناصر الوجه الثاني في شخصية النبيّ ـ أعني البشرية وما يتّصل بها من شؤون ـ بالتالي:

١ ـ أنّ النبيّ بشر وليس من جنس الملائكة أو من المخلوقات الغيبيّة الغريبة عن الناس في جنسهم وطبيعتهم وأشكالهم وطاقاتهم.

٢ ـ ولما كانوا من البشر فكان لا بدّ أن تلحقهم الشؤون البشرية من ألم وحزن وفرح وضيق وخوف وجوع ومرض وموت وفناء.

٣ ـ أنَّ النبيّ لا يتّصف بأيِّ صفة من صفات وخصوصيات الإله، ولم يحلّ فيه جزء من الآلهة كما كانوا يتصوّرون.

٤ ـ أنّ قدرته قدرات بشرية، وإذا كانت السماء في مقام تأييده ودعمه وتسديده فإنّ ذلك لا يتمّ وفقاً لآليات غريبة عن آليات البشر إلاَّ في حدود المعجزة والكرامة، ولذلك كان الأنبياء يجهدون في الوصول إلى أهدافهم بوسائل بشرية وكانوا يتحمّلون من ذلك ما يتحمّلون. ولذلك لخّص السيّد فضل الله الرؤية القرآنية في هذه المسألة بالذات في نقطتين:

الأولى: أنّ النبوّة تلتقي بمواقع الضعف البشري في الإنسان في أكثر من موقع، ولا تفرض الكمال الذي يبتعد عن المواقع الطبيعية لديه.

الثانية: أنّ القرآن لا يريد أن يعطي النبيّ هالة مقدّسة غائمة في مجال التصوُّر، بل يريد أن يدفع بالتصوُّر إلى أنْ يتحرّك بشكل طبيعي في فهم الشخصية من خلال البعد الظاهري الذي يكشف عن العمق الداخلي من

(١) من وحي القرآن: ج١٥، ص١٧٢.



خلال الوسائل العادية التي يملكها الناس في معرفة العمق من مظاهر حركة السطح.. بعيداً عن الجانب الخفي الذي لا يملك الناس الوسيلة لمعرفته.. بحيث لو كان ذلك الجانب موجوداً، لما كان هناك تكليف بالاعتقاد به[1].

ويتبيَّن من النقطة الأولى أنّ الكمال الذي يفترض أن يتوفّر عليه النبيّ لا يستوجب الابتعاد عن المواقع الطبيعية للإنسان من حيث هو إنسان، ولذلك لم يستوجب الكمال لدى النبيّ من حيث عصمته ألاّ يجوع وألاّ يمرض أو يتألّم أو يحزن أو يخاف أو يموت..

أمّا النقطة الثانية فيتبيَّن منها أنّ القرآن لم يسبغ على الأنبياء صفة قدسية غائمة على نحو تكون الشخصية النبويّة سرّاً من الأسرار ولغزاً من الألغاز، ولذلك فإنّ القدسية في شخصية الأنبياء بما هي صفة في العمق ممّا يمكن أن يدلَّ عليه البعد الظاهري في شخصية الأنبياء، فيكون الظاهر والسطح طريقاً إلى معرفة عمق شخصية الأنبياء بشكلٍ طبيعي.

ولكنّ التئام الوجهين وتماشي الطابعين النبويّ والبشري هما المكوّن الأساسي لشخصية النبيّ، ممّا يعني استبعاد أيّة علامة فارقة تسيء إلى شخصيّته، فيكون الكمال البشري محقّقاً في ظلّ التسديد واللّطف الإلهيين.

يقول السيّد فضل الله: «وإنّنا ندعو إلى دراسة المسألة من جديد، على مستوى البحث القرآني فيما صوَّره القرآن للنّاس من الملامح العامّة لشخصية النبيّ فيما يؤكّد حركة بشريّته التي لا تبتعد عن الملامح العامّة للبشر، مع الإيحاء بالموقع المميَّز من الوحي والانفتاح على آفاق الكمال الإنساني في مواقع القيادة..»[2].

(١) من وحي القرآن: ج١٥، ص١٧٦.

(٢) م. ن: ج١٥، ص٢٧٢.



وانطلاقاً من هذه الرؤية القرآنية المتكاملة يستبعد السيّد فضل الله كلّ العناصر البشرية الموحية بالضعف ممّا يؤثّر على عصمة النبيّ أو دوره الرسالي.

يقول السيّد فضل الله تعليقاً على قوله تعالى: ﴿**وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذاً لاَّتَّخَذُوكَ خَلِيلاً * وَلَوْلاَ أَن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً * إِذاً لَّأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لاَ تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيراً**﴾ [الإسراء: ٧٣ ـ ٧٥] يقول السيّد فضل الله: «وفي هذه اللّفتة في كلمة ﴿**وَلَوْلاَ أَن ثَبَّتْنَاكَ**﴾ لا بدّ من وقفة تأمُّل، فهل التثبيت حالة طارئة بحيث كان النبيّ محمّد ﷺ خاضعاً ـ في قدراته الذاتية ـ للمؤثّرات الضاغطة التي تنفتح على نقاط الضعف البشري ليفتري على الله فينسب إليه ما لم يقله ممّا يقترب من طروحاتهم؟ وهل يعقل أن يبعث الله نبيّه في رسالته من دون أن يملك في ـ ذاته ـ القدرة على الثبات في الإصرار عليها مهما كانت الظروف، لأنّ التنازل عن بعض الرسالة يعني عدم الجدّية في طرحها كتجسيد للحقّ الذي لا يقترب إليه الباطل، ولأنّه يغري الآخرين بطلب التنازل عن البعض الآخر بحيث تفقد الرسالة شرعيّتها لديهم إذا كانت قد فقدت توازنها لدى صاحب الدعوة. لذلك لا بدّ من أن يراد بالتثبيت القوّة الروحية التي أودعها الله في شخصيّته من ملكة العصمة ومناعة الروح، وثبات الفكر، فلم تكن علاجاً طارئاً للمشكلة الجديدة في أساليب الفتنة الموجّهة إليه، بل كانت عنصراً ثابتاً أصيلاً في وجدانه النبوّي، وربّما كان الحديث عن المسألة بصيغة الماضي ما يؤكّد ذلك»(١).

(١) صورة النبيّ محمّد في القرآن، المصدر السابق، ص٦٢.



وبصدد شرحه ـ أعني السيّد فضل الله ـ للتثبيت الإلهي للنبيّ ﷺ يقول: «... وهكذا أحاط الله نبيّه الذي جاء بالصدق وصدّق به بكلّ لطفه ورعايته وعنايته وتسديده وتثبيته في الملكات القدسية في شخصه وفي الوحي المتدرّج في التخطيط الدقيق لكلماته وأفعاله ومواقفه، لتكون لهم العصمة في ذلك كلّه في تبليغ الرسالة وفي شؤون الحياة»(١).

وقفة تأمُّل

وتعليقاً على قصّة آدم عليه السلام وما استفاده السيّد فضل الله ـ ممّا ذكرناه سابقاً ـ من أنّ: النبوّة تلتقي بمواقع الضعف البشري في الإنسان في أكثر من موقع، ولا تفرض الكمال الذي يبتعد عن المواقع الطبيعية لديه، وأنّ القرآن لا يريد إعطاء النبوّة هالة مقدّسة غائمة في مجال التصوُّر، كتب البعض في كتابه «خلفيات»: «وظاهر العبارة لا يأبى عن القول: إنّ النبيّ قد يقع في ما يخالف العصمة، ممّا يلتقي في مواقع الضعف البشري وإرادة خلاف ذلك تحتاج إلى بيان. أمّا حديثه عن «الهالة المقدّسة والغائمة» فإنْ كان يقصد به: أنّ القرآن لا يعطي انطباعاً عن الرسول يفيد أنّ لديه قدرات تفوق قدرات البشر.. فكيف يجيب عن ما يذكره القرآن من إحضار عرش بلقيس من قبل مَنْ لم يكن نبيّاً، بل كان من أتباع أحد الأنبياء؟ وماذا يصنع بإحياء عيسى عليه السلام للموتى وإبراء الأكمه والأبرص؟ وبقاء يونس عليه السلام في بطن الحوت؟ والإسراء والمعراج؟ وما إلى ذلك وإنْ كان يقصد به أنْ ليس للأنبياء أيّ تميّز في أنفسهم فذلك معناه عدم صحّة ما ذكره القرآن من أمر الله للملائكة بالسجود تحيّة وتكريماً له، وكذلك ما ورد حكاية عن قول عيسى عليه السلام ﴿وَجَعَلَنِي مُبَارَكاً أَيْنَ مَا كُنتُ﴾ [مريم : ٣١] الآية،

(١) المصدر السابق نفسه: ص٦٥.

وعدم صحّة ما ورد من أنّ النبيّ ﷺ والأئمّة عليهم السلام كانوا أنواراً قبل خلق الخلق، أو في الأصلاب الشامخة والأرحام المطهّرة، أليس هذا الأمر مقبولاً ومتواتراً عند الشيعة وعند السُّنّة أيضاً؟!! ألاَ يعطيهم ذلك هالة مقدّسة، ويفرض كمالاً يبتعد عن المواقع الطبيعية لديهم؟ فهل الاقتراب من تصوُّر مواقع الأنبياء الطبيعية الواقعية يقتضي منّا أن نكذِّب كلّ ما دلَّ على قداستهم؟!(١).

التعليق

ما ذكرناه من بيان لنظرية السيّد فضل الله يكفي لإلقاء الضوء على المراد من الضعف البشري في حياة الأنبياء، ولكن مع ذلك يمكن لنا أن نسجّل على ما يذكره هذا البعض عدّة ملاحظات:

١ ـ أنّ ما يذكره من أنّ «ظاهر العبارة لا يأبى عن القول إِنّ النبيّ قد يقع في ما يخالف العصمة، ممّا يلتقي في مواقع الضعف البشري، وإرادة خلاف ذلك يحتاج إلى بيان ليس صحيحاً وليس ظاهراً، بل إِنَّ العبارة ظاهرة في أنّ النبوّة تلتقي بالبشرية، ولا تستوجب الكمال الذي يبتعد عن الطابع البشري والجبلّة الإنسانية.

ولا ندري من أيّ فقرة استفاد هذا البعض أنّ «الضعف البشري» ممّا يمكن أن يوقع النبيّ في ما يخالف العصمة؟ خاصة وأنّ المورد الذي وردت فيه هذه الفقرة هو قصّة آدم عليه السلام، وقد صرَّح السيّد فضل الله أنّ ما صدر عن آدم ليس من المخالفة للأمر المولوي بل هو من مخالفة الأمر الإرشادي.

أمّا قوله: «وإرادة خلاف ذلك تحتاج إلى بيان «فإنّ ذلك يشي بعدم

---

(١) خلفيّات: ج١، ص٥٠ ـ ٥١.



الاطّلاع أو تعمّده، لأنّ السيّد فضل الله تعرَّض إلى مسألة «الضعف البشري» في حياة الأنبياء في أكثر من موضع ـ ممّا أشرنا إليه وممّا لم نشر إليه ـ وقد تبيّن من مجموع كلامه أنّ «الضعف البشري» ممّا لا يضرّ بالعصمة ولا يمسّ قدسية الأنبياء بوجه من الوجوه.

ولا ندري كيف يفسِّر هذا البعض الفقرة المشار إليها بما فسَّره من مخالفة ذلك للعصمة؟ في وقت كان يمكنه فيه أن يفسِّر الضعف البشري بما ذكره السيّد فضل الله وغيره من الإعلام من المظاهر الإنسانية الطبيعيّة من خوف وألم وجوع ومرض وموت وفناء..

٢ ـ ويلاحظ على هذا البعض أنّه يخلط بين أمرين: أحدهما: الهالة المقدّسة، وثانيهما: الهالة المقدّسة الغائمة أي بقيد أنّها غائمة وغير واضحة.

والذي قال به السيّد فضل الله هو: أنّ القرآن ينفي الهالة القدسية الغائمة، أي التصوّرات التي يمكن أن ينتجها الخيال الشعبي كما يتصوَّر أنّ الأنبياء لا يأكلون ولا يخافون ولا يموتون أو أنّهم من جنس الملائكة أو أنّهم جزء من الذّات الإلهية، ولم ينفِ السيّد الهالة القدسية للأنبياء.

وقد نقلنا عن السيّد فضل الله في بعض كلماته أنّه يشير إلى الملكات القدسية في شخص النبيّ فضلاً عن الوحي الذي يسدّده ويؤيّده.

ولذلك لم ينفِ السيّد فضل الله الهالة القدسية بل الهالة القدسية الغائمة التي أشرنا إليها ولذلك لا يصحّ قول هذا البعض: «.. فهل هذا الاقتراب من تصوّر مواقع الأنبياء الطبيعية الواقعية يقتضي منّا أن نكذِّب كلّ ما دلَّ على قداستهم؟..».

أمّا قوله: «إنّ المقصود من «الهالة المقدّسة الغائمة» أمّا أن يكون نفي القدرات النبويّة التي تفوق قدرات البشر فكيف يفسِّر السيّد فضل الله ما صدر من معجزات، وأمّا أن يكون نفياً لتميّز الأنبياء في أنفسهم، فكيف يجيب السيّد فضل الله عن ما ورد من الروايات المتواترة من خلق أنوار النبيّ والأئمّة عليهم السلام قبل خلق الخلق...» فهو من الاستنتاج الكيفي والتفسير المتعسّف، وهو مبني على ما تقدّم من قراءة للفقرة المشار إليها، لأنّ السيّد فضلِ الله لم ينفِ الطابع القدسي للأنبياء، بل نفى الهالة القدسية الغائمة، وما دلَّ عليه الدليل من عصمة وتكريم وإعجاز وشرف و... فهو ليس من الهالة القدسية الغائمة.

أمّا قوله كيف يفسِّر السيّد فضل الله ما صدر عن الأنبياء من معجزات كما هو في معجز عيسى عليه السلام وبقاء يونس في بطن الحوت و... فهو غير دقيق لأنّ السيّد فضل الله لم ينفِ المعجز، بل في بعض الكلمات التي نقلناها سابقاً ما يكفي لإيضاح المقصود.

أمّا قوله كيف يفسِّر السيّد فضل الله ما يدلّ على تميّز الأنبياء في أنفسهم فهو غير دقيق أيضاً ـ لأنّ السيّد فضل الله ـ كما نقلنا عنه ـ قد أوضح بما لا مزيد عليه أنّ النبيّ ليس شخصاً عادياً بل إنّه شخص مزوَّد بالملكات والصفات الذاتية التي زوّده الله بها ممّا يكفي للتفضيل ويجعلهم نماذج متفوّقة للبشرية.

وعلاوة على ما تقدّم لا ندري ما هو وجه استدلاله بروايات خلق النبيّ والأئمّة عليهم السلام أنواراً قبل خلق الخلق، لأنّه لم يبيّن لنا ما هو وجه استدلاله بهذا التميّز، وكيف يتميّزون؟ فهل يعني أنّهم من جنس آخر غير جنس البشر وكيف يكون ذلك؟ أو يعني أنّهم من البشر وعليه فما هو تميّزهم



إذن؟ هل يعني أنّهم يتميّزون بالعصمة والقدرات الروحية والفكرية و... فإذا كان كذلك فهو لم يختلف مع السيّد فضل الله.

على أنّنا لا ندري ماذا يريد بقوله إِنّهم عليهم السلام كانوا أنواراً قبل خلق الخلق، فهل يعني أنّهم كانوا مخلوقين قبل ذلك، أم أنّهم كانوا مجرّد صور لِما يكونون عليه في المستقبل أو أنَّ الله تعالى كتب أسماءهم على العرش.. ولكن هل يدلّ هذا على تميّزهم في أنفسهم وفي ذواتهم عن البشر.

يقول الشيخ المفيد: «... وإنْ قيل: إنّ أشباح آل محمّد عليهم السلام سبق وجودها وجود آدم فالمراد بذلك أنّ أمثلتهم في الصور كانت في العرش فرآها آدم وسأل عنها فأخبره الله أنّها أمثال صور من ذرّيته شرّفهم بذلك وعظّمهم به، فأمّا أن يكون ذواتهم عليهم السلام قبل آدم موجودة فذلك باطل بعيد عن الحقّ لا يعتقده محصّل ولا يدين به عالم، وإنّما قال به طوائف من الغلاة الجهّال والحشوية من الشيعة الذين لا بصر لهم بمعاني الأشياء ولا حقيقة الكلام. وقد قيل: إنَّ الله تعالى قد كتب أسماءهم على العرش فرآها آدم عليه السلام وعرفهم بذلك وعلم أنّ شأنهم به عند الله العظيم عظيم.

وأمّا القول بأنّ ذواتهم كانت موجودة قبل آدم عليه السلام فالقول في بطلانه ما قدّمناه»[1].

---

(١) المسائل العكبرية للشيخ المفيد: ج٦، ص٢٨ ـ ٢٩، وراجع ص٦٨، ٣٠ بيروت ـ ط٢، ١٩٩٢، سلسلة مؤلّفات المفيد.



نسيان الأنبياء

لا إشكال في عدم طور النسيان على الأنبياء في ما يتّصل بالتبليغ، بل وبما يوجب التنفير أيضاً. إنّما الكلام في طور النسيان بما يتّصل بحياتهم العادية كما في مأكلهم ومشربهم وغير ذلك ممّا لا يتّصل بالرسالة، ولا يوجب التنفير، والبحث جار في الإمام كما في النبيّ.

قال السيّد المرتضى في كتابه «تنزيه الأنبياء» في تفسير الآيات التي وردت فيها كلمة «النسيان» من قبيل قوله تعالى: ﴿**لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ**﴾ [الكهف: ٧٣] قال: «... وإذا حملنا هذه اللّفظة على غير النسيان الحقيقي فلا سؤال فيه، وإذا حملناه على النسيان في الحقيقة كان الوجه فيه: أنّ النبيّ ﷺ إنّما لا يجوز عليه النسيان فيما يؤدّيه أو في شرعه، أو في أمر يقتضي التنفير عنه، فأمّا فيما هو خارج عمّا ذكرناه فلا مانع من النسيان. ألاَ ترى أنّه إذا نسي أو سَهَا في مأكله أو مشربه على وجه لا يستمرّ ولا يتّصل فينسب إلى أنّه مغفّل، إنّ ذلك غير ممتنع»[1].

وعقَّب عليه العلاّمة المجلسي: «ويظهر منه عدم انعقاد الإجماع من الشيعة على نفي مطلق السهو عن الأنبياء..»[2].

وعليه فالمتحصّل من كلام السيّد المرتضى والعلاّمة المجلسي أنَّ

(١) تنزيه الأنبياء، المرجع السابق، ص٤٨.

(٢) بحار الأنوار: ج١٧، ص١٢٠.



النسيان ممتنع في:

١ ـ أدائه للشرع والأحكام وغيره ممّا هو من الرسالة.

٢ ـ فيما هو موجب للتنفير من النبيّ والمعصوم.

٣ ـ أنَّ الشيعة يختلفون في نفي مطلق السهو عن المعصوم.

وكتب السيّد فضل الله تعليقاً على قوله تعالى في قصّة موسى عليه السلام: ﴿..**فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنسَانِيهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ**..﴾ [الكهف : ٦٣] قال: «وربّما يكون نسيان موسى مذكوراً للتغليب باعتبار أنّ أمر الحوت متعلّق بهما.. من دون أن تكون هناك حالة نسيان له من قبله، لأنّ المسألة متّصلة بغلامه الذي كان موكلاً بحمل الحوت وحفظه ممّا يجعل قضية الذكر والنسيان قضيّته الخاصة، لأنّ قضية موسى الذي لم يكن في وارد التوجّه إلى هذه المسألة ليفرض تذكّره أو نسيانه لها»(١).

وتحت عنوان «هل ينسى النبيّ» كتب السيّد فضل الله: «وإذا أردنا أن نتجاوز هذه الملاحظة ـ السابقة ـ فإنّنا لا نجد أيّ دليل عقلي أو نقلي يفرض امتناع نسيان النبيّ لمثل هذه الأمور الحياتية الصغيرة، لأنّ ذلك لا يسيء إلى نبوّته من قريب أو من بعيد، ولكن ربّما نلاحظ ـ في هذا المجال ـ أنّ النبيّ إذا كان لا ينسى أمر التبليغ ـ كما هو المتّفق عليه بين المسلمين ـ فلا بدّ أن يكون ذلك من خلال ملكة ذاتيّة تمنعه من النسيان بحيث تجعل وجدانه واعياً للأشياء، فلا تغيب عنه عندما ينفصل عنه.. ممّا يجعل المسألة غير قابلة للتجزئة، كما هي القضايا المتّصلة بالملكات النفسية..»(٢).

---

(١) من وحي القرآن: ج١٤، ص٣٨٤.

(٢) م. ن: ج١٤، ص٣٨٤.



وفي شقٍّ من جوابه يؤكّد السيّد فضل الله ما نقلناه عن السيّد المرتضى من جواز وقوع النسيان في حياة الأنبياء، ممّا لا يتّصل بالرسالة ولا يوجب التنفير.

لكن في شقٍّ آخر من جوابه يؤكّد السيّد فضل الله وجهة نظر أخرى تمنع من وقوع النسيان وإنْ كان في القضايا الحياتية الصغيرة، وذلك بناء على الملكة الذاتية التي يتوفّر عليها النبيّ.. غير أنّه سجَّل ما يمكن أن يسجِّله البعض من اقتصار التدبير الإلهيّ للحفظ على دائرة التبليغ ممّا يعني توفّر النبيّ على وعي غير عادي في هذه الدائرة لا يتوفّر عليه في غير هذه الدائرة كما هو الحال في الأمور العادية للحياة[1].

وقفة تأمُّل

وقد سجَّل البعض في كتابه «خلفيات» على ما كتبه السيّد فضل الله قائلاً: «.. فهو إذن لا يجد أيّ دليل عقلي أو نقلي يمنع من نسيان هذه الأمور الحياتية الصغيرة، وحين تحدّث عن أنّ عدم النسيان في التبليغ يدلّ على وجود ملكة النسيان من كلّ شيء. سجَّل إشكالاً نسبه إلى بعض مفاده: إنّ عدم النسيان في التبليغ لا يكشف عن وجود ملكة، بل قد يكون نتيجة تدبير إلهيّ، ثمّ لم يتحفَّظ على هذا الإشكال ولا أجاب عليه. ونتيجة لذلك فإنَّ قوله» ... لا نجد هناك أيّ دليل عقلي أو نقلي يفرض امتناع نسيان النبيّ لمثل هذه الأمور الحياتية إلخ.. «ويبقى محتفظاً بقوّته وبدرجة اعتباره»[2].

---

(١) من وحي القرآن: ج١٤، ص٣٨٤.

(٢) خلفيات: ج١، ص٥٤.



التعليق

وخلاصة ما سجَّله هذا البعض على السيّد فضل الله أنّه يقول ليس هناك دليل عقلي أو نقلي يفرض امتناع نسيان النبيّ في مثل هذه الأمور الحياتية الصغيرة، وأنّ السيّد فضل الله عرض فكرة أن لا يكون عدم النسيان عن ملكة ذاتية بل لعلّه من التدبير الإلهي، ولم يردَّ السيّد فضل الله هذه الفكرة ممّا يؤكّد تبنّيه لهذه الفكرة.

وقبل كلّ شيء نلفت انتباه القارئ إلى أنَّ البحث ـ تحديداً ـ في نسيان المعصوم في أمور الحياة الصغيرة.

ويحقّ لنا أن نسأل هذا البعض في النقطة الأولى: فهل هناك دليل عقلي أو نقلي من وجهة نظره يفرض امتناع النسيان المشار إليه؟!

وإذا كان الجواب بـ (لا) فهو يتّفق مع السيّد فضل الله وإنْ أجاب بـ (نعم) فما هو ذلك الدليل لماذا لا يبيّنه؟ ثمّ إنْ أجاب بـ (نعم) فإنّه يكون قد ناقض نفسه، لأنّه قال في كتابه (الصحيح من السيرة) في جواب (أنّ السهو غير ممكن وينافي كون فعل النبيّ ﷺ وقوله وتقريره حجّة) ما نصّه: «ويمكن أن يجاب عن هذا: بأنّه إنّما ينافي ذلك لو أُقرّ على سهوه، وأخذ الناس الحكم الخطأ عنه.. ولكن إذا لم يقرّه الله عليه بل بيّنه له بنحوٍ ما فإنّه لا مانع منه عقلاً ولا شرعاً»(١).

وعليه فإنّ هذا البعض يرى في كتابه (الصحيح من السيرة) أن لا دليل عقلياً ولا شرعياً يفرض امتناع السهو في حياة النبيّ، والظاهر أنّه حتى في الحكم الشرعي، لأنّ الممتنع هو إبقاؤه على الخطأ كما ذكر، ولذلك يزيد

(١) الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم، المرجع السابق: ج٣، ص٢٩٣ ـ ٢٩٤.

رأيه على رأي السيّد فضل الله، لأنّ السيّد فضل الله يمنع منه في الحكم الشرعي وغيره، إنّما يقول لا دليل عقلاً ونقلاً على عدم النسيان في الأمور الحياتية الصغيرة كما هو رأي أعلام الطائفة كما نقلناه عن السيّد المرتضى.

نعم، ربّما يتخلّص هذا البعض عن رأيه الوارد في كتابه (الصحيح...) ويدّعي أنّه لغيره كما أشار إلى مصدره (فتح الباري في شرح صحيح البخاري) لكن يرد عليه الإشكال نفسه الذي أورده على السيّد فضل الله من أنّه لم يتحفَّظ على ما نقله عن البعض من اقتصار التدبير الإلهي على حفظ ما يتّصل بالرسالة فيمنع من النسيان فيه دون أن يشمل ما لا يتّصل بهذه الدائرة.

ومن المعلوم أنّ هذا البعض في كتابه (الصحيح..) لم يسجّل أيّ تحفُّظ على ما نقله من (فتح الباري) لا إنّه تبنّاه، كما ظاهر قوله: «ويمكن أن يجاب..» خاصّة وأنّه سجَّل ذلك ردّاً وجواباً عن الإشكال الذي أُشير إليه في كتاب «دلائل الصدق» للمظفّر وهو من أهم كتب الطائفة في هذا المجال.

وأمّا بالنسبة إلى الإشكال الثاني فالذي يظهر من هذا البعض في كتابه «خلفيّات» أمّا أنّه لا يتأمّل في كلام السيّد فضل الله، أو أنّه يتعسّف قراءته، وذلك لأنّ السيّد فضل الله هو الذي يتبنّى ـ كما هو ظاهر كلامه بل وفي مواضع عدّة من تفسيره وغيره ـ فكرة أن يكون عدم النسيان ناشئاً عن ملكة ذاتية، غاية الأمر أنّه يحتمل ـ كما يحتمله البعض ـ أن يكون عدم النسيان ناشئاً من وضع إلهي وتدبير إلهي في التبليغ وما يتّصل بالرسالة دون غيره من الأمور الحياتية الأخرى.



وعليه فما يتبنَّاه السيّد فضل الله هو الأوّل، وهو كافٍ لاعتباره ردّاً لما ذكره على سبيل الاحتمال من قبل هذا البعض وهو يرى: أنْ لا مانع من وقوع السهو حتى في الأحكام الشرعية، وإنّما الممنوع عقلاً وشرعاً، هو إقرار الله النبيّ على هذا السهو وأخذ الناس الحكم الخطأ عنه، وقد أشرنا أنّ هذا البعض لم يتحفَّظ عليه ولم يردّه عندما نقله عن كتاب «فتح الباري».

علم الأنبياء

من الثابت ـ إسلامياً ـ ضرورة علم الأنبياء ـ والمعصومين عموماً ـ برسالتهم وما يتّصل بها، على نحو يكون النبيّ هو الأعلم والأفضل في قومه، وإلاّ بطل أن يكون الهادي والقدوة.

لكنّ الكلام في خارج هذه الدائرة، فهل يجب، بالضرورة ـ علم الأنبياء والأئمّة ـ بغير ما يتّصل برسالتهم على نحو يكون المعصوم هو الأعلم في كلّ شيء؟.

أمّا القرآن فلا يدلّ على أكثر من كونه الأعلم والأفضل فيما يتّصل برسالته، أمّا غير ذلك فلا يدلّ عليه. بل ربّما يدلّ القرآن على عدم مثل هذه الضرورة فلا يشترط في النبيّ أن يكون الأعلم في غير شريعته. وقد تكون قصّة النبيّ موسى عليه السلام مع الخضر دليلاً على ذلك.

قال الصدوق: «إنّ موسى عليه السلام مع كمال عقله وفضله ومحلّه من الله تعالى ذكره لم يستدرك باستنباطه واستدلاله معنى أفعال الخضر عليه السلام حتّى اشتبه عليه وجه الأمر فيه، وسخط جميع ما كان يشاهده حتّى أخبر بتأويله فرضي، ولو لم يخبر بتأويله لما أدركه ولو بقي في الفكر عمره...»[1].

وكلامه ـ رحمه الله ـ ظاهر في أنّه لا يعلم كلّ شيء وليس بمقدوره

(١) بحار الأنوار: ج١٣، ص٢٨٩.



علمه كلّما أراد وفيه جواب على إشكال البعض.

وقال الشيخ المفيد في (المسائل العكبرية) جواباً على إشكاليّة اتّباع النبيّ موسى عليه السلام الخضر فقال فيما قال: «... ولو كان موسى عليه السلام اتّبع الخضر بعد بعثته لم يكن ذلك أيضاً قادحاً في نبوّته، لأنّه لم يتبعه لاستفادته منه علم شريعته، وإنّما اتّبعه ليعرف باطن أحكامه التي لا يخلّ فقدُ علمه بها لكماله في علم ديانته. وليس من شرط الأنبياء عليهم السلام أن يحيطوا بكلّ علم، ولا أن يقفوا على باطن كلّ ظاهر. وقد كان نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله وسلم أفضل النبيّين وأعلم المرسلين ولم يكن محيطاً بعلم النجوم ولا متعرّضاً لذلك ولا يتأتّى منه قول الشعر ولا ينبغي له. وكان أُمّياً بنصّ التنزيل ولم يتعاطَ معرفة الصنائع، ولما أراد المدينة استأجر دليلاً على سنن الطريق، وكان يسأل عن الأخبار ويخفى عليه منها ما لم يأتِ به إليه صادق من الناس، فكيف ينكر أن يتبع موسى عليه السلام الخضر بعد نبوّته ليعرف بواطن الأمور ممّا كان يعلمه ممّا أورده الله سبحانه بعلمه...»[١].

لكن استدلّ البعض في كتابه «خلفيات» وكتابه «الصحيح في سيرة النبيّ الأعظم» على ضرورة أعلمية المعصوم في كلّ شيء وعلمه بكلّ شيء بالمروي وببعض الآثار التي دلَّت على علم النبيّ بلغات البشر كلّها، بل ولغات الحيوان أيضاً، ووقوفه على أسرار الخلقة ونواميس الطبيعة، وإنّ المعصوم يعلم الغيب إذا أراد[٢].

ولذلك استشكل[٣] هذا البعض على عبارة مقتطعة وردت على لسان

(١) المسائل العكبرية، المرجع السابق: ص٣٤ ـ ٣٥.

(٢) راجع خلفيات: ج٢، ص٢٠٣ ـ ٢٠٦ ـ ٢٠٨ ـ ٢٠٩، وكتابه (الصحيح) ج٨، ص٣٦٠، ط رابع، دار الهادي ـ بيروت ١٩٩٥.

(٣) خلفيات: ج١، ص٥٥.

السيّد فضل الله قال فيها: «أمّا وجوب أن يكون النبيّ أعلم الأُمّة في كلّ شيء حتّى ما لا علاقة له بمهمّته الرسالية، ولكنّ الله قد يعلّمه من ذلك ما يحتاجه فيه، أو إذا أراد علم، فليس لدينا دليل على هذا».

كما استشكل هذا البعض على عبارة أخرى للسيّد فضل الله قال فيها: «... كما أنّ الكثيرين يعتقدون بأنّه ـ يعني النبيّ ـ يعلم الغيب إذا أراد من دون حدود..»[1] فكتب هذا البعض: «وأمّا استغرابه ـ يقصد السيّد فضل الله ـ المعبّر عن رفضه للقول بأنّ النبيّ يعلم الغيب بلا حدود إذا أراد» ويلاحظ أنّه أقحم كلمة بلا حدود لغرض لا يخفى، وفي (ص ١٨٨) يلاحظ إقحامه كلمة بلا حدود، ولا يخفى على الناقد البصير سبب هذا الإقحام» فهو عجيب منه وغريب فإنّه من يراجع الروايات الواردة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام يجد أنّهم هم الذين صرَّحوا بهذا الأمر، وأعلنوه وأشاعوه، فهو مأخوذ منهم وعنهم..»[2].

التعليق

أمّا اعتراضه الأوّل فهو غريب، ولا ندري ما هو مدى مخالفة السيّد فضل الله لأصول المذهب في وقت يتّفق فيه السيّد فضل الله في رأيه هذا مع عدد من أعلام المذهب وأساطين الطائفة كما سنذكره. وما نقله هذا البعض من عبارة السيّد فضل الله هو عبارة عن فقرة من جواب على سؤال نشر في كتاب (الندوة) كما أشار إليه هذا البعض نفسه.

والسؤال كما ورد حرفياً: «النبيّ أو الإمام إمّا أن يكون هو الأعلم أو لا

(١) من وحي القرآن: ج١٣/ ٢٨٢.
(٢) خلفيات: ج٢، ص١٩٢.



يكون، فإذا لم يكن الأعلم فهناك مَنْ يستحقّ هذا المنصب غيره لأنّه أعلم وأفضل منه، وإنْ كان هو الأعلم فبناء على ذلك يجب أن يكون أعلم أُمّته بل وأعلم السابقين واللاحقين. وذلك طبعاً بلطف من الله تعالى، وهذا يعني أن يكون مستوعباً لآخر العلوم والمكتشفات، وبالتالي يكون لديه علم الغيب، فكيف يكون ذلك»؟.

فالسائل بصدد معرفة ما كان المعصوم عالماً على علمه بالرسالة والشريعة وما يتّصل بها ـ بالعلوم ممّا لا يتّصل بالرسالة، والغيب.. فأجابه السيّد فضل الله بما يلي حرفياً: «نحن نتكلّم استناداً إلى القرآن، فالله أرسل الأنبياء مبشّرين ومنذرين ﴿**وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلاَّ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ**﴾ [الأنعام : ٤٨]، ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّراً وَنَذِيراً**﴾ [الفرقان : ٥٦]، ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً * وَدَاعِياً إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجاً مُّنِيراً**﴾ [الأحزاب : ٤٥ ـ ٤٦] والله يعلم نبيّه ويعلم أولياءه من الغيب وما يحتاجونه في نبوّته، وليس من الضروري أن يعلموا الغيب كلّه، كما يقول السيّد المرتضى، فليس من الضروري أن يعلم النبيّ علم الذرّة وعلم الكيمياء وعلم الفيزياء، لأنّها ليست ذات صلة برسالتهم، أمّا وجوب أن يكون النبيّ أعلم الأُمّة في كلّ شيء ما لا علاقة له بمهمّته الرسالية، ولكنّ الله قد يعلمه من ذلك ما يحتاجه فيه، أو إذا أراد علم، فليس لدينا دليل على هذا»[1].

وقال السيّد فضل الله في المصدر نفسه في الصفحة المقابلة: «إنَّ قضية ما يهب الله الأنبياء عليهم السلام والأولياء من علم الغيب من القدرات إنّما ذلك من خلال حاجة دورهم في النبوّة وفي الإمامة، لذلك فإنّ الله عندما جعل

(١) الندوة: ج١، ص٣٦٠.



لهم دورهم في الحياة لهداية الناس، وكان هذا الدور يتوقّف على بعض القدرات المعنوية والغيبية فإنّه مكّنهم من ذلك، بطريقة غير عادية، لأنّ هذه الأمور ليست تشريفيّة ولكنّها تنطلق من خلال طبيعة الدور»(١).

وعليه فما أثبته السيّد فضل الله للأنبياء والأئمّة عليهم السلام هو العلم بكلّ ما يتّصل بدورهم، ونفى أن يكون من الضروري أعلميّتهم في غير ما يتّصل بدورهم ورسالتهم.

وهنا يحقّ لنا أن نتساءل: هل تبتعد أجوبة السيّد فضل الله عمّا عليه آراء أساطين المذهب من أمثال السيّد المرتضى والشيخ المفيد والشيخ الطوسي... هل يرون ضرورة أن يكون المعصوم عالِماً، بل والأعلم في غير ما يتّصل بالرسالة والشريعة؟ وبعبارة أخرى: هل يرون أن يكون المعصوم عالِماً ـ والأعلم ـ بالصناعات والحرف والاكتشافات، بل وعلم الغيب كلّه..؟.

أمّا الشيخ المفيد فهو لا يرى معرفة المعصومين بالصنائع والحرف واللّغات والاكتشافات ونحوها ضرورياً، ولا يرى لزوم ذلك بحكم العقل، وإنْ لم يكن ممتنعاً. بل له نظر وموقف تجاه الأخبار التي وردت في لزوم معرفتهم بذلك والتي استند إليها البعض في كتابه «خلفيّات» وكتابه «الصحيح» فلم يقطع بها الشيخ المفيد، بل نسب الشيخ المفيد القول بوجوب معرفة المعصومين بكلّ ذلك إلى بني نوبخت والمفوضة كافّة وسائر الغلاة(٢).

وكذلك رأيه في علمهم الغيب، فرأى أنّ إطلاق القول بأنّهم يعلمون

(١) المصدر السابق نفسه: ج١، ص٣٦١.

(٢) أوائل المقالات: ج٤، ص٦٧ سلسلة المفيد، ط أوّل، دار المفيد ١٩٩٣.



الغيب قول باطل ومنكر وبيّن الفساد.

قال الشيخ المفيد ما نصَّه: «القول في معرفة الأئمّة عليهم السلام بجميع الصنائع وسائر اللّغات. وأقول: إنّه ليس يمتنع ذلك منهم ولا واجب من جهة العقل والقياس وقد جاءت أخبار عمَّن يجب تصديقه بأنّ أئمّة آل محمّد صلى الله عليه وآله وسلم قد كانوا يعلمون ذلك، فإنْ ثبت وجب القطع به من جهتها على الثبات، ولي في القطع به منها نظر والله الموفّق للصواب. وعلى قولي هذا جماعة من الأمامية، وقد خالف فيه بنو نوبخت ـ رحمهم الله ـ وأوجبوا ذلك عقلاً وقياساً، ووافقهم فيه المفوضة كافّة وسائر الغلاة»[1].

وقد ذكرنا رأيه في المسألة فيم نقلناه عن مسائله العكبرية مطلع البحث فليراجع.

وقال الشيخ المفيد في علم الأئمّة عليهم السلام بالضمائر والكائنات وإطلاق القول عليهم بعلم الغيب وكون ذلك لهم في الصفات: «وأقول: إنّ الأئمّة من آل محمّد صلى الله عليه وآله وسلم قد كانوا يعرفون ضمائر بعض العباد ويعرفون ما يكون قبل كونه، وليس ذلك بواجب في صفاتهم ولا شرطاً في إمامتهم، وإنّما أكرمهم الله تعالى وأعلمه إيّاه للّطف في طاعتهم والتمسّك بإمامتهم، وليس ذلك بواجب عقلاً ولكنّه وجب لهم من جهة السماع، فأمّا إطلاق القول عليهم بأنّهم يعلمون الغيب فهو منكر بيِّن الفساد، لأنّ الوصف بذلك إنّما يستحقّه من علم الأشياء بنفسه لا بعلم مستفاد، وهذا لا يكون إلاّ لله عزّ وجلّ وعلى قولي هذا جماعة أهل الإمامة إلاّ من شذَّ عنهم من المفوّضة ومن انتمى إليهم من الغلاة»[2]. وقال الشيخ المفيد جواباً عن

(١) أوائل المقالات: ج٤، ص٦٧ سلسلة مؤلّفات المفيد، ط أوّل، دار المفيد ١٩٩٣.

(٢) المصدر نفسه.

سؤال وردّه فيه أنّ الإمام يعلم ما يكون بإجماع الشيعة.. قال الشيخ المفيد: «والجواب.. عن قوله: إنّ الإمام يعلم ما يكون بإجماعنا أنَّ الأمر على خلاف ما قال. وما أجمعت الشيعة قط على هذا القول، وإنّما إجماعهم ثابت على أنّ الإمام يعلم الحكم في كلّ ما يكون، دون أن يكون عالِماً بأعيان ما يحدث ويكون على التفصيل والتميز.. ولسنا نمنع أن يعلم الإمام أعيان الحوادث تكون بإعلام الله تعالى له ذلك. فأمّا القول بأنّه يعلم كلّ ما يكون، فلسنا نطلقه ولا نصوب قائله لدعواه فيه من غير حجّة ولا بيان»(1).

وقال الشريف المرتضى في تأكيد نظرية شيخه المفيد في مناقشاته مع عبد الجبّار المعتزلي: «... ومعاذ الله أن يوجب له ـ يعني الإمام ـ من العلوم إلاّ ما تقتضيه ولايته، ويوجبه ما وَلِيَه، وأُسنِد إليه من الأحكام الشرعية، وعلم الغيب خارج عن هذا»(2).

وقد نفى الشريف المرتضى صريحاً ما توهّمه المعتزلي من وجوب علم الإمام بغير ما يتّصل بالشريعة والرسالة من الصنائع والحرف وغيرها(3).

وقال الشيخ الطوسي مؤكّداً هذه النظرية ـ المقالة ـ بقوله: فإنْ قيل: ما اعتبرتموه في إيجاب كون الإمام عالِماً بجميع أحكام الشريعة يوجب عليكم أن يكون عالِماً بجميع الصناعات والمهن وقِيَم المتلفات وأروش الجنايات، لأنّ كلّ ذلك ممّا يقع فيه الترافع إليه، ويلزم ـ على ذلك ـ أن يكون الإمام أفضل من الرسول. ويجب أيضاً أن يكون عالِماً بسائر

---

(١) المسائل العكبرية، المرجع السابق: ص٦٩.

(٢) الشافي في الإمامة، المرجع السابق: ج٣، ص١٦٤.

(٣) المصدر نفسه: ج٣، ص١٦٥.



المعلومات بأنْ لا اختصاص بأنْ يعلم معلوماً دون معلوم. وكلّ ذلك فاسد، بلا اختلاف.

قيل له: هذا سؤال مَنْ لم يراع استدلالنا في إيجاب كون الإمام عالِماً بجميع الدِّين، لأنّنا أوجبنا كونه كذلك من حيث كان رئيساً فيها، وحاكِماً في جميعها، ومتقدِّماً على النّاس كلّهم في عامّتها ولم نوجب أن يكون عالِماً بما لا تعلق له بالأحكام الشرعية، ولا بما ليس هو بمتقدّم فيه. وجميع ما تضمّنه السؤال ممّا لا تعلق له بما ذكرناه.

وهذا القدر يسقط هذا السؤال، غير أنّنا نبيّن الوجه فيه على جهة التفصيل:

أمّا العلم بالصناعات والمهن، فليس الإمام رئيساً في شيء منها ولا مقدّماً فيها. ولو كان رئيساً في الصنائع لوجب أن يكون عالِماً بها، حسب ما قلناه فيما هو إمام فيه.

فأمّا ما يقع من أرباب الصنائع من المتاجرات، والترافع فيها إلى الإمام، فتكليف الإمام أن يرجع في ذلك إلى أهل الخبرة، فما يصحّ عنده من قول أهل الخبرة حكم فيه بما هو عالِم به من الحكم من جهة الله تعالى ومتى اختلفت أقوال أرباب الصنائع رجع إلى قول أعدلهم، فإنْ تساووا في العدالة كان مخيّراً في الأخذ بأيّ أقوالهم شاء وكان ذلك فرضه، وتعلّقت المصلحة به.

وكذلك القول في قِيَم المتلفات وأُرُوش الجنايات وفي أصحابنا مَنْ قال: إنّه يعلم أُرُوش الجنايات بالنصّ من الله تعالى. ورووا في ذلك أخباراً والذي نعتمده هو الأوّل.



والذي يكشف عمّا قلناه: من أنّه لا تعلق لهذه الأشياء بأحكام الشريعة، أنّ مَنْ خالفنا في هذا المذهب يقول: إنّ الإمام متى كان عالِماً بجميع الدِّين كان أفضل، ولا يقولون: إنّه متى كان عالِماً بالصنائع كان أفضل. فما يقولون هم في كونه أفضل نقول نحن في كونه أولى وأوجب.

وأيضاً ـ فلا خلاف بين مَنْ خالفنا: أنّ الإمام لا بدّ أن يكون متمكِّناً من العِلْم به، ولا يعتبرون في ذلك كونه متمكِّناً من العلم بالصنائع والمهن فعلم بذلك كلّه أنّه لا معتبر في باب الدِّين بما ذكروه.

وأمّا إلزامهم أن يكون الإمام أعلم من الرسول، فطريف! فكيف يلزم ذلك ـ والإمام لا يكون عالِماً بشيء من الأحكام إلاّ من جهة الرسول وأخذ ذلك من جهته.

فأمّا قولهم: إنّه يجب أن يكون عالِماً بسائر المعلومات وبالغيب، فلا شبهة في بطلانه، لأنّ من المعلوم أنّ جميع ذلك لا تعلق له بباب الدِّين، ولا الإمام حاكم في شيء من ذلك، فكيف يلزم ما الإمام حاكم فيه شيء ليس هو إماماً فيه ولا حاكماً[1].

وقال الشيخ محمّد جواد مغنية في كتابه (الشيعة في الميزان) «.. هل يعتقد الشيعة أنّ أئمّتهم يعلمون كلّ شيء حتى الصناعات واللّغات؟ ثمّ هل علوم الأئمّة ومعارفهم في عقيدة الشيعة، كعلوم سائر الناس ومعارفهم، أو هي وحي، أو إلهام وما أشبه؟

ولست أعرف مسألة ضلَّت فيها الأقلام، حتّى أقلام بعض الإمامية أكثر من هذه المسألة، مع أنّها من المسائل الغيبية، لا المشاكل النظرية.

(١) تلخيص الشافي للشيخ الطوسي: ج١، ص٢٤٢ ـ ٢٤٣، تحقيق السيّد حسين بحر العلوم، ط ، بيروت ١٩٧٣.



وذكرنا في فصلٍ سابق أنّ الحديث عن عقيدة طائفة من الطوائف لا يكون صادقاً، ولا ملزماً إلاّ إذا اعتمدت على أقوال الأئمّة، والعلماء المؤسّسين الذين يمثّلونها حقاً، لذلك اعتمدنا في هذا البحث على أقوال الأئمّة الأطهار، والشيوخ الكبار، كالمفيد والمرتضى والخواجة نصير الدين الطوسي، ومن إليهم أمانة وعِلْماً.

قال الشريف المرتضى في الشافي (ص١٨٨) ما نصّه بالحرف: «معاذ الله أن نوجب للإمام من العلوم إلاَّ ما تقتضيه ولايته، وأسند إليه من الأحكام الشرعية، وعلم الغيب خارج عن هذا». وقال في (ص١٨٩): «لا يجب أن يعلم الإمام بالحرف والمهن والصناعات، وما إلى ذلك ممّا لا تعلّق له بالشريعة. إنّ هذا يرجع فيها إلى أربابها، وإنّ الإمام يجب أن يعلم الأحكام، ويستقلّ بعلمه بها، ولا يحتاج إلى غيره في معرفتها، لأنّه ولي إقامتها، وتنفيذها».

وقال الطوسي في «تلخيص الشافي» المطبوع مع الكتاب المذكور (ص٣٢١): «يجب أن يكون الإمام عالِماً بما يلزم الحكم فيه، ولا يجب أن يكون عالِماً بما لا يتعلّق بنظره» كالشؤون التي لا تخصّه ولا يرجع إليه فيها.

وهذا يتّفق تماماً مع قول الشيعة الإمامية بأنّ الإمام عبد من عبيد الله، وبشر في طبيعته، وصفاته، وليس ملكاً ولا نبيّاً. أمّا رئاسته العامّة للدّين والدُّنيا فإنّها لا تستدعي أكثر من العلم بأحكام الشريعة، وسياسة الشؤون العامّة.

وكيف ينسب إلى الشيعة الإمامية القول بأنّ أئمّتهم يعلمون الغيب، وهم يؤمنون بكتاب الله، ويتلون قوله تعالى حكاية عن نبيّه ﴿**وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لاَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ**﴾ [الأعراف : ١٨٨] وقوله: ﴿**قُل لَّا**

﴿يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [النمل : ٦٥].

وقال الشيخ الطبرسي في «مجمع البيان» عند تفسير سورة [هود: آية ١٢٣] ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾: «لقد ظلم الشيعة الإمامية من نسب إليهم القول بأنّ الأئمّة يعلمون الغيب، ولا نعلم أحداً منهم استجاز الوصف بعلم الغيب لأحد من الخلق.

فأمّا ما نقل عن أمير المؤمنين عليه السلام ورواه عنه الخاص والعام من الإخبار بالغائبات في خطب الملاحم وغيرها مثل الإيماء إلى صاحب الزنج، وإلى ما ستلقاه الأمّة من بني مروان، وما إلى ذلك ممّا أخبر به هو وأئمّة الهدى من ولده، أمّا هذه الأخبار فإنّها متلقاة عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ممّا أطلعه الله عليه، فلا معنى لنسبة مَنْ يروي عنهم هذه الأخبار المشهورة إلى أنّه يعتقد كونهم عالمين الغيب، وهل هذا إلاّ سبّ قبيح وتضليل لهم، بل تكفير، لا يرتضيه مَنْ هو بالمذاهب خبير، والله هو الحاكِم وإليه المصير».

وإنْ افترض وجود خبر أو قول ينسب علم الغيب إلى الأئمّة وجب طرحه باتّفاق المسلمين، قال الإمام الرضا: «لا تقبلوا علينا خلاف القرآن، فإنّا إنْ تحدّثنا حدّثنا بموافقة القرآن وموافقة السُّنّة، إنّا عن الله وعن رسوله نحدّث، ولا نقول قال فلان وفلان. فإذا أتاكم مَنْ يحدّثكم بخلاف ذلك فردّوه. إنّ لكلامنا حقيقة، وإنّ عليه لنوراً، فما لا حقيقة له، ولا نور عليه فذاك قول الشيطان»[1].

وأمّا الاعتراض الثاني لهذا البعض على السيّد فضل الله فهو أغرب من سابقه، إذ لا ندري ما هو المحذور في ما أسماه بإقحام كلمة (بلا حدود)، فهل يرى أنّ المعصوم يجب أن يعلم الغيب بلا حدود، وما هو الوجه في

(١) الشيعة في الميزان للشيخ محمد جواد مغنية: ص٤٣ ـ ٤٢، ط ، دار التعارف ـ بيروت.



هذا الوجوب واللّزوم؟!.

وقد تبيّن من كلمات أعلام الطائفة وفي مقدّمتهم المفيد أنْ لا إجماع من الشيعة على أن يكون المعصوم عالِماً بالغيب على نحو مطلق، ولا إجماع منهم على أنّه يعلم كلّ ما يكون، بل يعلم بعض حوادث المستقبل ممّا يطلعه الله عليه، وبذلك يرد القول بعلم الأئمّة عليهم السلام للغيب إذا أرادوا، لأنّ ذلك يعني أنّهم يعلمون الغيب على نحو لا يخفى عليهم، وهو ينافي ما تقدّم من أنّهم يعلمون بعض الغيب لا كلّ الغيب.

ولا يقال إنّ كلمات الأعلام ناظرة إلى نفي علمهم الغيب بلا واسطة، من دون نظر إلى علمهم الغيب بالواسطة من الوحي والإلهام، فإنّه قد يكون مطلقاً، وذلك لأنّ نفي علم الأئمّة للغيب بلا واسطة من تحصيل الحاصل ولا يصحّ نسبته إلى الشيعة ولم يقع موضع نزاع بين الأعلام، إلاّ أنْ يكون ذلك من الغلاة.

وعليه فإنّ المجمع عليه عند الشيعة هو علمهم بجميع الأحكام الشرعية بلا استثناء، أمّا غيرها فهو موضع جدل بينهم، تبعاً للدليل الدّال على ذلك، فإنْ ثبت فبه وإلاّ فلا.

ويتحصّل ممّا تقدّم أنّ علم النبيّ والإمام الغيب لا بدّ أن يكون محدوداً بحدود الوحي والإلهام والإعلام الإلهي واطّلاعه جلّ وعزَّ لهما على ما يشاء من الغيب(١).

وبذلك تعرف مدى صحّة إقحام كلمة بلا حدود في كلام السيّد فضل الله لأنّ التحديد لا بدّ منه.

(١) علم الأئمّة بالغيب (بحث للسيّد محمد رضا الجلالي منشور في مجلة (تراثنا) ص٩٩، العدد الرابع، السنة التاسعة/ شوال ١٤١٤ هـ (٣٧).



معاجز الأنبياء

ابتداءً لا بدّ من تحديد موضوع البحث وأنّه ينحصر في المعجزة اصطلاحاً لا الأعمّ من ذلك، لأنّ البحث يقع ـ تارة ـ في مطلق الخارق للعادة وللنواميس الطبيعية، وأخرى يقع في الخارق للعادة الخاص، وهو الملازم للدعوى ـ النبوّة أو الإمامة ـ وشروط أخرى سيأتي الحديث عنها، وهو المسمّى بالمعجزة.

وقد عرَّف المشهور المعجز أو المعجزة بأنّه «أمر خارق للعادة مقرون بالتحدّي مع دعوى النبوّة ـ أو الإمامة ـ مع عدم المعارضة»[1]. وربّما استغنى بعضهم عن قيد «مع دعوى النبوّة» بقيد «التحدّي».

ويتبيَّن من التعريف أنَّ ثمّة عدداً من القيود وهي:

١ ـ دعوى النبوّة أو الإمامة.

٢ ـ الإتيان بأمر خارق للعادة.

٣ ـ التحدّي.

٤ ـ العجز عن المعارضة.

(١) النكت الاعتقادية للشيخ المفيد: ج١٠، ص٣٥، سلسلة مؤلّفات الشيخ المفيد، المرجع السابق، الإلهيات للشيخ جعفر سبحاني: ج٢، ص٦٤، ط أوّل، ١٩٩٠، الدار الإسلامية ـ بيروت، والدين والإسلام للشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، ص٢٧٤، ط ، دار المعرفة ـ بيروت، وبحار الأنوار، ج١٧، ص٢٢٢ والأمثل في تفسير القرآن، ج١، ص١٠٦.



٥ ـ مطابقة المعجزة للدعوى.

وبذلك يظهر الفرق بين المعجز بما هو فعل خارق للعادة، وبين الكرامة التي تشترك مع المعجز في صفة الخرق للعادة مع عدم الدعوى والتحدّي لعدمهما.

وعن السيّد عبد الأعلى السبزواري أنْ لا فرق بين المعجزة وخارق العادة من حيث إنّهما من إيجاد الله تعالى القدرة الخلاقية ـ في الجملة ـ في من يشاء من عباده لمصالح كثيرة تقتضي ذلك، لكنّ الفرق بينهما أنّ الأولى لا بدّ وأن يقترن بالتحدّي، أي الدعوة إلى المبارزة والمنازعة في الإتيان بمثلها في الناس، بخلاف الثانية فإنّه قد تصدر عن عبد خمول في فلات من الأرض لا يعرف ولا يعرفه أحد كخضر مثلاً[1].

وبذلك يتبيّن أنّ من أهمّ ما يميِّز المعجزة ـ اصطلاحاً ـ عن الكرامة وخارق العادة عموماً بما يعرف بالتحدّي الذي يعني نداء الناس جميعاً إمّا للإتيان بمثل ما يدّعيه المدّعي أو الاعتراف بالمعجز والقصور فتثبت أصول الدعوى لا محالة باعتراف الخصم.

وفي هذا الاتجاه كتب العلامة المجلسي في حقيقة المعجزة قال: «وهي أمر يظهر بخلاف العادة من المدّعي للنبوّة أو الإمامة عند تحرّي[2] المنكرين على وجه يدلّ على صدقه ولا يمكنهم معارضته. ولها سبعة شروط:

الأوّل: أن يكون فعل الله أو ما يقوم مقامه من التروك، كما إذا قال:

(١) مواهب الرحمن في تفسير القرآن للسيد السبزواري: ج١، ص١٢٧ وما بعد، ط ، النجف ١٤٠٤ هـ.
(٢) لعلّ الصحيح «تحدّي» بالدال بدل «تحرّي» بالراء.



«معجزتي أن أضع يدي على رأسي وأنتم لا تقدرون عليه ففعل وعجزوا».

الثاني: أن يكون خارقاً للعادة.

الثالث: أن يتعذّر معارضته فيخرج السحر والشعوذة.

الرابع: أن يكون مقروناً بالتحدّي، ولا يشترط التصريح بالدعوى، بل تكفي قرائن الأحوال.

الخامس: أن يكون موافقاً للدعوى، فلو قال: معجزتي كذا، وفعل خارقاً آخر لم يدلّ على صدقه، كما نقل من فعل مسيلمة وأنّه نقل في البئر ليزيد ماؤه فنضب ويبس.

السادس: أن لا يكون ما أظهره مكذباً له، كما لو أنطق الضبَّ فقال: إنّه كاذب فلا يعلم صدقه، بل يزداد اعتقاد كذبه.

السابع: أن لا تكون المعجزة متقدّمة على الدعوى، بل مقارنة لها أو متأخّرة عنها بزمانٍ يسير معتاد مثله، والمشهور أنّ الخوارق المتقدّمة على دعوى النبوّة كرامات وإرهاصات أي تأسيسات للنبوّة»[1] انتهى.

ويتبيَّن ممّا ذكره العلامة المجلسي أمران:

الأوّل: اشتراط التحدّي في صدق المعجزة على الفعل الخارق للعادة، وإلاَّ فمع عدم التحدّي فإنّه يكون كرامة أو من إرهاصات النبوّة، ممّا يتقدّم النبوّة كعلامات بارزة على النبوّة.

والثاني: أنّ المعجزة صادرة عن الله تعالى نفسه، ولا تصدر عن النبيّ أو الوليّ.

(١) بحار الأنوار: ج١٧، ص٢٢٢.



وهذا الأمر ـ الثاني ـ ممّا وقع فيه جدل وبحث بين الفلاسفة والمتكلّمين..

وقد اختار العلامة المجلسي ـ كما يظهر من التعريف ـ أنّ المعجزة هو فعل الله تعالى مباشرة، وصرَّح به في موضع آخر من «بحاره». قلّل: «... أنّ الله تعالى يفعل ذلك مقارناً لإرادتهم كشَقّ القمر وإحياء الموتى وقلب العصا حيَّة وغير ذلك من المعجزات، فإنّ جميع ذلك إنّما تحصل بقدرته تعالى مقارناً لإراداتهم لظهور صدقهم..»[1].

واختاره من غير الشيعة ـ الغزالي ـ كما نقله عنه الشيخ كاشف الغطاء قال: «فإنْ قيل هل تصدر هذه من نفس النبيّ أو من مبدأ آخر من المبادئ عند اقتراح النبيّ، قلنا: الأَولى بنا وبكم إضافة ذلك إلى الله تعالى، إمّا بغير واسطة أو بواسطة الملائكة، ولكنّ وقت استحقاق حصولها انصراف همّة النبيّ إليه، وتعين نظام الخير في ظهوره لاستمرار نظام الشرع»[2].

وقد اختار ذلك من المتأخّرين السيّد كاظم الحائري بناء على أنّ ما يصدر عن النبيّ هو الدعاء وطلب وقوع المعجز من الله تعالى الذي يصدر عنه المعجز تصديقاً وإعزازاً لموقع نبيّه أو وليِّه[3].

وربّما يظهر من بعض كلمات السيّد فضل الله ذلك[4].

ولعلّ أكثر العلماء على هذه النظرية على خلاف ما اختاره الفلاسفة وغيرهم من الاتجاهات الفكرية الأخرى.

كتب الإمام الخميني: «... بل يظهر من كلام العلماء وخاصّة المرحوم

(١) بحار الأنوار: ج٢٥، ص٣٤٧.

(٢) الدين والإسلام للشيخ كاشف الغطاء: ص٢٧٨، المرجع السابق.

(٣) الإمامة وقيادة المجتمع للسيد كاظم الحائري: ط أوّل، قم ١٩٩٥، ص١٢٧ ـ ١٣٠.

(٤) من وحي القرآن: ج١٨، ص٧٧، وبحث «صورة النبيّ في القرآن» المرجع السابق، ص٧٣.



المجلسي (رضوان الله تعالى عليه) أنّ الإيمان بالتفويض في الخلق والرزق والتربية والإماتة والإحياء إلى غير الحقّ سبحانه كفر صريح ولا يستريب عاقل في كفر مَنْ قال به، وجعلوا الكرامات والمعجزات من قبيل استجابة الدعاء، وأنّ الحقّ سبحانه هو الفاعل لكلّ هذه الأمور»[1].

وقد كتب السيّد مهدي الصدر مقرّراً هذه النظرية: «ومن الثابت أنّ المعجزات ليست من صنع الأنبياء عليهم السلام وليس في مقدورهم إحداثها، وإنّما هي من صنع الله تعالى يجريها على أيديهم تصديقاً لهم وتأييداً لرسالاتهم»[2].

غير أنَّ هناك اتّجاهاً آخر يلخّصه الشيخ المطهّري في كتابه «معرفة القرآن» يقول: «.. إلاّ أنَّ هناك عدداً من العلماء يعتقدون بأنّ المتكلّمين لم يدركوا حقيقة المعجزة لكونهم حسبوها عملاً يحقّقه الله مباشرة على يد النبيّ بدون أن يتدخّل النبيّ في إجراءاتها، وأنّه لم يكن سوى الواجهة الظاهرية، وأنّ الله هو الذي يقوم بالمعجزة على يد النبيّ، كأن يجلس عيسى عند الميّت، ولكنّ الله هو الذي يُحييه، أي ليس لعيسى أي دور في إحيائه، إنّما هو مجرّد وسيلة، أي إنّ العمل عمل الله بصورة مباشرة، وكما أنّنا، أنا وأنت، لم يكن لنا أي تأثير في تحقيق المعجزة، كذلك ليس للأنبياء، يد في تحقيقها، كلا، ليس الأمر كذلك، بل هو أرفع من ذلك بكثير، إنّ بين المعجزة وصاحبها علاقة واقعية بحيث لا يمكن حدوثها على يد شخص آخر. المعجزة إعلان عن الكمال الروحي والمعنوي الذي بلغه «وليّ» الله، عندما يحقّق وليّ الله إعجازاً، تكون قواه البشرية في اتّصال بقوى

(١) الأربعون حديثاً للسيّد الخميني: المرجع السابق، ص ٥٧٧.
(٢) أصول العقيدة للسيّد مهدي الصدر: ج٢، ص٨٢، ط ، دار الزهراء ـ بيروت.



الله، أي إنّ الله يمنحه إرادة وقدرة فوق ما للبشر»[(١)].

ومن الفقرات المتقدّمة يظهر ميل الشهيد المطهّري إلى هذه النظرية، وهي مختار السيّد الخميني[(٢)]، والسيّد عبد الأعلى السبزواري كما في تفسيره «مواهب الرحمن» قال: «حقيقة الإعجاز: قدرة النفس الإنسانيّة على إيجاد ما يخرق به الطبيعة والعادة والتصرُّف في هذا العالم بما هو خارج عن كلّ ذلك بقدرة من الله تعالى عليه لمصالح متعدّدة تقتضيه الظروف»[(٣)].

ويظهر من الشيخ السبحاني أنّها مختارة أيضاً[(٤)]. ومهما يكن من أمر، فقد يمكن تلخيص تفسير حقيقة المعجزة بأحد الاحتمالات التالية[(٥)]:

الأوّل: أن تكون فعل الله تعالى مباشرة كما هو مختار المتكلّمين.

الثاني: أن تكون من تدبير الملائكة، ولعلّ أوضح شاهد على ذلك قصّة تمثّل الروح الأمين للسيّدة مريم عليها السلام: كما في قوله: ﴿**فَاتَّخَذَتْ مِن دُونِهِمْ حِجَاباً فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِيّاً**﴾ [مريم : ١٧].

الثالث: أن تكون ناشئة من علل غير معروفة لنا اطّلع عليها الأنبياء بما أفاض الله عليهم من علم.

الرابع: أن تكون صادرة من نفس النبيّ بما له من قدرات نفسانية أفاضها الله تعالى عليه.

(١) معرفة القرآن للشهيد مطهّري ص٢٧٦، وما بعد، ط ، دار التعارف ـ بيروت، ترجمة الخليلي.
(٢) الأربعون حديثاً، المرجع السابق، ص٥٧٩.
(٣) مواهب الرحمن: المرجع السابق، ج١، ص١٢٧ وما بعد.
(٤) الإلهيّات للسبحاني: المرجع السابق، ج٢، ص٧٦.
(٥) المصدر نفسه: ج٢، ص٧٠ وما بعد.



خلاصة

والذي يظهر من الآيات الكريمة أَنّ بعض المعجزات ليست ممّا صدر من الأنبياء، بل هي صادرة إمّا من الله تعالى بلا واسطة أو بواسطة الملائكة، كما عن الطوفان الذي حلَّ بقوم نوح عليه السلام.. والمعجز الذي حصل لإبراهيم عليه السلام وإنقاذه من نار النمرود.. وانقلاب عصا موسى عليه السلام لتلقف ما يلقيه السحرة.. وهو ما يفسِّر خوفه عليه السلام عندما خُيِّل إليه ممّا فعله السَّحَرة، ولذلك احتمل العلامة المجلسي أن يكون خوفه عليه السلام ناشئاً من أنّه عليه السلام لم يكن يلقي العصا إلاّ بوحي، ولما أبطأ الوحي خاف تفرّق بعض الناس قبل أن يؤمر بالإلقاء[1].

والأمر نفسه في نقل عرش بلقيس على بعض التفاسير حيث فسّر قوله تعالى: ﴿**قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ**..﴾ [النمل : ٤٠] من جهة مَنْ القائل؟ حيث احتمل البعض أن يكون آصف وزير سليمان أو الخضر أو جبرائيل، أو ملك أيّده الله تعالى[2] أو سليمان نفسه، وعلى فرض كونه جبرائيل أو ملكاً أيّده الله ذلك من المعجز الصادر من النبيّ نفسه.

ومن جهة نوعية العلم، فعلى ما احتمله البعض من أنّ نقل السرير كان بالدعاء[3] يكون مؤيّداً لما ذكرناه أيضاً.

نعم هناك بعض الآيات ما ظاهره أنّ ما صدر من النبيّ من معجز فإنّه من فعله بإذن الله، فهو منه وبواسطته لا بواسطة ملك أو من فعل الله بلا واسطة.

(١) بحار الأنوار: ج١٣، ص١٥٦.

(٢) كنز الدقائق وبحر الغرائب، محمد بن محمد رضا القمّي المشهدي، ج٩، ص٥٦٢، ط أوّل، ١٣٦٦ ش.

(٣) جوامع الجامع للطبرسي أبو علي الفضل، ج٣، ص١٩٠، ط ثالث، ١٤١٢ هـ، طهران والصافي في تفسير القرآن للفيض الكاشاني، ج٤، ص٦٦، ط ، مشهد، دار المرتضى.



ومنها قوله تعالى: ﴿وَرَسُولاً إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ اللّهِ وَأُبْرِئُ الأكْمَهَ والأَبْرَصَ وَأُحْيِـي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللّهِ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ٤٩].

وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوتَى بِإِذْنِي﴾ [المائدة: ١١٠].

فإنّ ظاهر الآيتين أنّ ما وقع من الإحياء والخلق والإبراء فهو من عيسى وبإرادته بإذن الله، على نحو تكون المعجزة ممّا وقع بطريقة إرادية منه عليه السلام[1] غير أنّ هذا الظهور لا ينفي احتمال أن يكون المعجز فعل الله، لأنّ الآيتين لا تنفيان أن يكون ما صدر من عيسى بدعاء الله والطلب منه على نحو يجري الله الفعل على يديه وبواسطته كما هي نظرية المتكلّمين وخاصة العلاّمة المجلسي، وعندئذٍ فلا يثبت المطلوب في نظرية أنّ المعجز صادر عن نفس النبيّ وروحه.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨١].

فإنّ قوله: ﴿بِأَمْرِهِ﴾ من ظاهرة في أنّ جريان الريح حاصل بإرادة سليمان نفسه، لكن يمكن أن يقال كما أشرنا إليه، من أنّ الآية لا تنفي أن يكون ذلك بأمره بعد الدّعاء والطلب من الله تعالى، على أنّ عطف الآية على ما قبلها ربّما يخفّف من الظهور المدّعى على قوله: ﴿...وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ...﴾ [الأنبياء: ٧٩].

(١) بحث «صورة النبيّ محمّد في القرآن الكريم» للسيّد فضل الله، المرجع السابق، ص٧٣.

المعجزة في تفسير «من وحي القرآن»

يمكن تلخيص نظرية السيّد فضل الله في «المعجزة» في عدّة نقاط:

النقطة الأولى: تتركَّز مهمّة الأنبياء والرسل على أن يفتحوا عقول الناس وقلوبهم على الحقّ، من مواقع المنهج الفكري الذي يقودهم إلى اكتشافه من خلال الفكر الدائب على البحث، والوحي المتفتّح على تفاصيل الحقيقة[١].

وعندئذٍ ستكون وظيفة الأنبياء مخاطبة العقل البشري والعاطفة البشرية قبل أيّ شيءٍ آخر.

أمّا المعجزة التي يقوم بها النبيّ فليست غاية في الرسالة[٢]، وليست أساساً في دعوته[٣].

ولو قدّر للباحثين أن يقوموا باستقصاء دور الحوار الفكري الذي قام به الأنبياء في مخاطبة أقوامهم، ودور المعجزة فيما قدّموه لأقوامهم، لوجدوا دور الحوار أبلغ من دور المعجزة، وأكثر تأثيراً وأشدّ. بل يمكن أن يقال من غير مجازفة إنّ دور المعجزة كان ضئيلاً وربّما لا يذكر، فيما إذا قيس بمقدار تأثير المبادئ الفكرية والتجسيد العملي الذي كان يتركه النبيّ في

(١) من وحي القرآن: ج١٤/ ٢٤٩.

(٢) من وحي القرآن: ج١٧/ ٢١.

(٣) من وحي القرآن: ج١٤/ ٢٥٠، والندوة: ج٣/ ٤٢٤.



قومه ومجتمعه. يقول السيّد محمد الصدر في تأكيده هذه المقولة: «.. إنّ طريق الدعوة الإلهية لا يقوم على المعجزات، لأنّ الهدى والعدل الناتج عن المعجزات أقلّ وأضحل من الهدى والعدل الناتج عن طرقه الطبيعية[1].

النقطة الثانية: إلاّ أنّ ما ذكره السيّد فضل الله من قيام النبوّة على المنهج العقلي والحوار الفكري في تثبيت دعائم الحركة النبوّة لا يعني مصادرة دور المعجزة أو نفيها[2]، كيف؟ والقرآن الكريم حافل بالمعجزات التي صدرت من الأنبياء، ونقلها القرآن الكريم لنا كتجارب نبويّة.

إنّ ما يرمي إليه السيّد فضل الله هو التأسيس لما يمكن تسميته «بقانون المعجزة»[3] ووضع الضوابط والمقاييس العلمية لمثل هذا القانون وفقاً للمعطيات الإسلامية..

ويرى السيّد فضل الله من خلال قراءته لتلك المعطيات أنّ المعجزات تمثّل الردّ المناسب للتحدّي الكبير الذي يحاول إسقاط الدعوة ودور النبوّة، وعليه فهي وسيلة للمواجهة وتدعيم مواقع القوّة في الحركة النبويّة[4]. ولذلك يمكن عدّها حالة استثنائية طارئة اقتضتها ظروف التحدّي التي كانت تحاول إسقاط الرسالة أمام جماهير الناس البسطاء، فيما كانت تمثّله القوى المضادّة من إمكانات القوّة الطبيعيّة التي لا يملكها الأنبياء[5]. ويمكن أن تتضافر جهود النبيّ وتتكرَّس وتتعمَّق في مواصلة حواره الفكري مع قومه في جوّ تتحرّك فيه المعجزة بطريقة وأخرى.. كما

(١) تاريخ ما بعد الظهور للسيّد محمد الصدر: ص٤٦٦، ط ثاني، دار التعارف ـ بيروت.
(٢) الندوة: ج٣/ ٤٢٥، ج٢/ ٣٨٦.
(٣) للسيّد محمد الصدر بحث بهذا العنوان أحال إليه في موسوعة الإمام المهدي وهو مخطوط..
(٤) من وحي القرآن: ج١٧/ ٢١، ١٤/ ٢٥٠.
(٥) م. ن: ج١٣/ ٢٨٣.

أشار إلى ذلك السيّد فضل الله في حديثه عن حوار النبيّ موسى عليه السلام مع فرعون ومعجزته في ذلك الحين[1].

ويمكن أن يؤسّس للمعجزة قانون مفاده: «أنّ المعجزة إنّما تحدث عند توقّف إقامة الحقّ عليها. أمّا مع عدم هذا التوقّف وإمكان إنجاز الأمر بدون المعجزة فإنّها لا تحدث بحال[2].

كما أنّه «متى أمكن السير نحو الهدف بدون معجزة كان الطريق الطبيعي غير الإعجازي متعيّناً ولا تحدث فيه معجزة»[3]. وعليه فإنّ «كلّ نتيجة يمكن تحقيقها بالطريق الطبيعية، فإنّها لا توجد عن طريق المعجزة، بل يوكل أمرها إلى تلك الطرق مهما طال بها الزمن. لا يستثنى من ذلك إلاّ قيام المعجزة عند انحصار السبب بها انحصاراً مطلقاً»[4]. ولا ينقض مثل هذا القانون بما يمكن أن يقال إنّ الله تعالى قادر على كلّ شيء ولا يمنع من وقوع المعجزة مانع مع الفرض المذكور، فإنّ كون الله قادراً على كلّ شيء «لا يقتضي إيقاعه للمعجزات بعدد كبير وبدون مبرّر واضح، بل لا بدّ من اقتصاره على مورد إقامة الحجّة وتربية البشر»[5].

النقطة الثالثة: وإذا كان قد ذكر بعض الأعلام ـ مثل العلاّمة المجلسي ـ في شرائط تحقّق المعجزة أن تكون مقارنة للدعوى أو متأخّرة عنها لا أن تكون متقدّمة عليها، فضلاً عن شرط التحدّي وشروط أخرى ذكرناها فيما مضى من سطور، فإنّ «للتحدّي» مفهوماً واسعاً عند السيّد فضل الله، معه

(١) من وحي القرآن: ج١٥/ ١٢٩.

(٢) تاريخ الغيبة الكبرى للسيّد محمد الصدر: ص٣٦، ط ثاني، دار التعارف ـ بيروت ١٩٨٣.

(٣) تاريخ ما بعد الظهور: المرجع السابق، ص٦٣.

(٤) م. ن: ص٤٦٦.

(٥) تاريخ الغيبة الكبرى: المصدر السابق، ص١٠٣، وانظر ص٩٦ وما بعد.



لا يشترط أن تكون المعجزة مقارنة للدعوى أو متأخّرة عنها، بل يمكن أن تكون متقدّمة على الدعوى، وبين يديها وقبلها... وهو ما يسمّيه السيّد فضل الله بالمعجز الوقائي والدفاعي ردّاً على التحدّي.

يقول السيّد فضل الله في هذا الاتجاه: «... وبذلك تكون المعجزة ردّاً للتحدّي من ناحية وقائية أو دفاعية، وتمهيداً لحركة الرسالة من موقع قوّة في الوقت الذي تحتاج فيه إلى ذلك في بدايتها..»[(١)] كما في الحالات التي لا يملك النبيّ فيها أن يدخل إلى المجتمع إلاّ من خلال القوّة غير المنظورة التي تجعله في خطّ المواجهة القويّة للقوى النافذة في مواقع السلطة..»[(٢)]. وعندئذٍ ستكون المعجزة من الوسائل التي يرد بها التحدّي الكبير الذي يمنع النبوّة من أن تبدأ أو تواصل حركتها..[(٣)].

وعليه فقد تكون المعجزة ـ من وجهة نظر السيّد فضل الله ـ المدخل المناسب للنبيّ لاقتحام عالم قومه، وعالم السلطة والجبروت، وعالم المجتمع، لتكون دعوته قويّة منذ البداية، كما في معجزة موسى عليه السلام فيما قدَّمه أمام فرعون في المرحلة الأولى من مراحل دعوته، ومعجزة عيسى عليه السلام لاقتحام عالمه الذي شاع فيه الطبّ وسادت فيه صنعته[(٤)].

وعليه سيتّسع مفهوم التحدّي عند السيّد فضل الله فهو وقائي دفاعي يسبق الدعوى كما أشرنا إليه، ويلازمها أيضاً ويواكب حركتها ويحفظ فاعليّتها في المجتمع.

---

(١) من وحي القرآن: ج١٨، ص٧٧.
(٢) م. ن: ج١٨، ص٧٦.
(٣) الندوة: ج٣، ص٤٢٧.
(٤) م. ن: ج٣، ص٤٧٧.

يقول السيّد فضل الله تأكيداً لهذه المقولة: «وقد يلاحظ المتأمّل في القرآن أنّ الآيات تؤكّد دائماً على جانب الوحي كفارق بين النبيّ وبين الناس، كما تثير مسألة عجزه الذاتي عن القيام بكلّ الأمور الخارقة للعادة في غير النطاق المحدّد للمعجزة في طبيعتها القريبة من مواقع التحدّي الذي يجتذب ذلك للمحافظة على شخصية الرسالة وفاعليتها في المجتمع..»(١).

وعليه فلا يشترط في المعجزة وقوع التحدّي بشكلٍ مباشر وصارم، بل يمكن أن تقع المعجزة في أيّ وقت يمكن أن تكون الرسالة في موقع قريب من التحدّي.. وهذا إنْ كان في بداية الدعوة وحركتها فهو أيضاً لازم في عمرها كلّه، بما يحفظ فاعليّتها ودورها في المجتمع.

النقطة الرابعة: ما ذكره السيّد فضل الله من شرط «التحدّي» في صدق المعجزة لا ينفي وقوع الخارق للمألوف مطلقاً، فإنّه ممّا يعرف بالكرامة. وبذلك يفترق المعجز عن الكرامة كما ذكرنا سابقاً، ويتّفق معها في كونهما يمثّلان خروجاً على المألوف أو العادة والنواميس الطبيعيّة.

وإذا كانت المعجزة ردّاً للتحدّي الذي يستهدف الرسالة لغرض إسقاطها، فإنّ للكرامة مبرّرها ومسوغها العقيدي أيضاً، فقد تكون ـ من وجهة نظر السيّد فضل الله ـ لغرض إظهار فضل الأنبياء على العالمين(٢) أو عوناً لهم في إنجاز مشاريعهم العمرانية وحاجاتهم الإنسانية والاجتماعية(٣)، أو تربية منه تعالى لأنبيائه وأوليائه ليبلغ بهم الدرجات التي لا تبلغها درجة، ورقيّاً

(١) من وحي القرآن: ج٢٣، ص١٨٦ ـ ١٨٧.
(٢) م. ن: ج١٥، ص٢٧٣.
(٣) خلفيات: ج٢/ ١٧٦ ـ ١٧٧. لم نعثر على النصّ في كلمات سماحة السيّد ونقلناه عن خلفيّات.



لا يبلغه رقيّ فوقه كما في قصّة إبراهيم عليه السلام وطلبه من ربّه مشاهدة البعث والوقوف على الإحياء بطريق حسّي، وهو ما أجابه الله تعالى إليه[(١)].

اعتراض

كتب البعض في كتابه «خلفيّات» معلِّقاً على رأي السيّد فضل الله في اشتراط المعجزة واشتراط «التحدّي» في صدقها ووقوعها: «... ماذا تعني دعوى كون هذا النبيّ عاجزاً ذاتاً عن أيّ أمر خارق للعادة في غير النطاق المحدود للمعجزة فيما هو قريب من مواقع التحدّي. فهل معنى ذلك أنّ كلّ ما ورد من أحاديث في مناقبهم وخوارق عاداتهم في غير مواقع التحدّي مكذوب ومخالِف للواقع؟! أو هل أنّ هذا البعض يرى أنّ هذه المئات من خوارق العادات التي صدرت عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وعن الأئمّة عليهم السلام قد كانت كلّ مفردة منها في مواقع قريبة من التحدّي؟..»[(٢)].

ثمّ يأتي هذا البعض على ذكر بعض الكرامات التي وقعت لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولأئمّة أهل البيت عليهم السلام ممّا لم يكن يقع في ظرف التحدّي.

وفي موضعٍ آخر وتعليقاً على ما ينقله عن السيّد فضل الله ممّا أسماه بالخدمات غيرِ العادية التي أُتيحت لسليمان عليه السلام يقول: «... هذا وأين التحدّي في كلّ هذه الخدمات غير العادية المعجزة. فإذا كانت المعجزة لا تحصل في غير مواقع التحدّي، فلماذا حصلت كلّ هذه المعجزات لسليمان وداود عليهما السلام ؟!..»[(٣)].

ثمّ إنّه ينقل عن السيّد فضل الله أنّه يستنتج من بعض الآيات «أنّ كلّ

(١) من وحي القرآن: ج٥/ ٤٨، والندوة: ج٣/ ٤٢٨.
(٢) خلفيات: ج٢/ ١٥٦ ـ ١٥٧.
(٣) م. ن: ج٢/ ١٧٨.

النصوص التي تثبت كرامات أو معجزات أو تصرّفات غير عادية للأنبياء ـ خارج هذا النطاق ـ لا يلتفت إليها، بل تخرج عن دائرة السيرة والتاريخ الصحيح، أو الذي يمكن أن يكون صحيحاً»[1].

نقد الاعتراض

ويمكننا أن نسجّل على الاعتراض المشار إليه آنفاً ما يلي:

١ ـ إنّ هذا البعض لم يتابع كما يبدو كلمات السيّد فضل الله في تمام تفسيره «من وحي القرآن» على أقلّ تقدير، فضلاً عن كلماته في غير تفسيره من كتب ومحاضرات.

٢ ـ ولأجل عدم المتابعة لكلمات السيّد فضل الله فقد فات على البعض ما يريده السيّد فضل الله من «المعجزة» في كلماته المنقولة عنه والتي تحدّث بها على هامش معجزات الأنبياء عليهم السلام، فإنّه ـ كما هو واضح ـ يريد بها المعجزة ـ اصطلاحاً ـ وهي غير الكرامة. ومن الواضح أيضاً أنّ المعجزة اصطلاحاً هي الفعل الخارق للعادة بشرط التحدّي كما نقلنا ذلك عن بعض العلماء في السطور المتقدّمة، بل إنّ بعضهم ـ كما نقلناه عن السيّد السبزواري ـ ميَّز بوضوح بين الخارق للعادة المصحوب بالتحدّي وهو المعروف بالمعجزة، والخارق للعادة مع فقد التحدّي وهو المعروف عندهم بالكرامة. وقد أشار إلى الفرق المذكور العلاّمة المجلس فليراجع ما نقلناه عنه.

٣ ـ ولذلك تحدّث السيّد فضل الله عن الكرامة التي يخصّ بها الله أنبياءه إظهاراً لفضلهم على العالمين أو معونة لهم على إنجازهم مهامهم

(١) خلفيات: ج٢/ ١٨٧.



كما في قصّة النبيّ سليمان عليه السلام.

وعليه فلا يصحّ الاعتراض على السيّد فضل الله بما ذكره هذا البعض من فقد التحدّي في مثل هذه المعجزات وخوارق العادة، فإنّها ممّا لا يسمّى اصطلاحاً بالمعجزة، وإنْ سمّي فهو من باب التسامح أو على خلاف الاصطلاح.

٤ ـ ولذلك أيضاً وجواباً على سؤال قدّم للسيّد فضل الله نفى أن يكون إحياء الطير للنبيّ إبراهيم عليه السلام معجزة بل هو من قبيل الكرامة وللاطمئنان الشخصيّ.

وقد ورد السؤال في كتاب الندوة ما نصّه: «أليست قضية الطير عندما دعاه سيّدنا إبراهيم عليه السلام حيث جزّأه أربعة أقسام ثمّ وضع كلّ جزء على جبل ثمّ دعاه إليه فأتاه سعياً، معجزة؟». قال السيّد فضل الله في الجواب ما نصّه: «ليس هذا معجزة، فالمعجزة هي التي يقابل بها النبيّ الناس، ولكن تلك كانت تجربة شخصية لاطمئنانه الشخصيّ»(١).

ولذلك ميَّز السيّد فضل الله بين المعجزات والكرامات قال: «لي رأي في مسألة علاقة المعجزات بالنبوّات، وقبل أن أتحدَّث في ذلك فإنّ علينا أن نفهم أنّ الغيب هو جزء من العقيدة الإسلامية وأنّ الله سبحانه وتعالى أجرى المعجزات على يديّ أنبيائه وأجرى الكرامات على يديّ أوليائه..»(٢).

ولذلك لا يصحّ اعتراض البعض المشار إليه وتساؤلاته عن المعجزات

(١) الندوة: ج٣/ ٤٢٧ ـ ٤٢٨.

(٢) م. ن: ج٣/ ٤٢٤.

التي حصلت لسليمان وداود وهي ليست في وارد التحدّي وغيرها من المعجزات التي ذكرها لرسول الله ﷺ وللأئمّة عليهم السلام، فإنّه قد تبيّن أنّ السبب في الاعتراض ناشئ من عدم التدقيق في الفرق بين الاصطلاحين، أو عدم المتابعة والقراءة الكاملة لنصوص تفسير «من وحي القرآن» وغيره من كتب السيّد فضل الله.

٥ ـ أمّا ما نقله هذا البعض عن السيّد فضل الله وأنّه يستنتج أنّ كلّ النصوص التي تثبت كرامات أو معجزات أو تصرّفات غير عادية للأنبياء خارج هذا النطاق لا يلتفت إليها، بل تخرج عن دائرة السيرة والتاريخ الصحيح، أو الذي يمكن أن يكون صحيحاً فهو نقل غير دقيق، ولم نجد للسيّد فضل الله مثل هذه العبارة ـ فيما فتّشنا عنه ـ خاصّة وأنّ هذا البعض لم يشر إلى مصدره في كتابه «خلفيّات».

وقد عثرنا على هذه الفقرة في بحث لهذا البعض بعنوان «منطلقات البحث العلمي في السيرة النبويّة الشريفة»[1] ويبدو أنّ هذه الفقرة استنتاجيّة علّق بها على رأي السيّد فضل الله في المسألة. وقد نقلها إلى كتابه «خلفيّات» ظنّاً منه أنّها للسيّد فضل الله أو بداعٍ آخر.

على أنّ جواب ما أُشير إليه من إشكال في الموقف تجاه عشرات الكرامات والمعاجز التي وقعت خارج نطاق التحدّي يظهر من خلال ما قدّمناه في التمييز بين المعجزة والكرامة، فكيف يصحّ نسبة إنكار الكرامات إلى السيّد فضل الله وهو يشير إليها بوضوح كما قدّمناه.

نعم هناك بحث في الوثوق بصدور هذه المعجزة أو تلك وهو بحث

(١) بحث «منطلقات البحث العلمي في السيرة النبوية الشريفة» للسيّد جعفر مرتضى العاملي المنشور في مجلة الثقافة الإسلامية عدد ٦٥/ ١٩٩٦.



إثباتي. يقول السيّد فضل الله: «... وأمّا المعاجز فهي أمر ممكن أيضاً، وإذا كان ثبت عندنا بالدليل القطعي أو الدليل المعتبر فإنّنا نؤمن بكلّ ما ثبت بالدليل ممّا لا يرفضه العقل بحسب طبيعته، لاسيّما أنّنا نرى أنّ الله أجرى المعجزة على أيدي بشر من بعض أوليائه الذين لم يكونوا أنبياء ولا أئمّة **﴿قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾** [النمل : ٤٠] ولم يكن هذا نبيّاً ولم يكن إماماً.. وقد يعطي بعض القدرات لبعض أوليائه وأنبيائه ممّا يختصّهم به لحكمة يراها، لأنّ دورهم ورسالتهم أو موقعهم يفرض ذلك»[1].

(١) الندوة: ج٣/ ٤٧٥.



الولاية التكوينيّة

يمكن القول إنّ المسألة المنوي بحثها ممّا يترتّب على البحث السابق ـ أعني المعجزة ـ وبالتحديد في تفسيرها وبيان حقيقتها على ما ذكرناه مفصَّلاً، وعلى ما اختلف فيه العلماء من تفسير وبيان لحقيقتها.

وعليه فإنْ كانت المعجزة فعل الله لا فعل النبيّ، وليس للنبيّ نصيب من المعجزة سوى أنّه يطلبها من الله تعالى فتقع استجابة له، فلا ثمرة في هذا البحث، وليس للمسألة ـ عندئذٍ ـ محلّ.

وإنْ كانت المعجزة فعل النبيّ بإذن الله، على نحو تصحّ نسبة الفعل إليه، وأنّه يصدر عن نفس نبويّة أفاضت عليها السماء من فيوضها فأودعها مثل هذه القدرة، فللمسألة مكان من البحث وفيه لها محلّ وثمرة، إذ سيقع البحث في سعة هذه القدرة ومدى تسلّطها على الكون.

ولذلك ينصرف البحث إلى تحديد المراد من الاصطلاح المشار إليه.

لكن يجب التذكير بأنّ اصطلاح الولاية التكوينيّة اصطلاح محدث لم يرد في آية أو رواية، وهو ما يسلّمه أكثر الناس دفاعاً عن فكرة الولاية التكوينيّة، بل لم يحدّد واضعه، فضلاً عن العمر الزمني له.

ولذلك لا نعرف السرّ في استنكار البعض في كتابه «خلفيّات» على السيّد فضل الله، حيث كتب يقول على هامش حديث السيّد فضل الله



عن قصّة النبيّ سليمان عليه السلام فكتب هذا البعض يقول: «إنّه يسمّي الولاية التكوينيّة لنبيّ الله سليمان عليه السلام بالخدمات غير العادية!»[1] إذ مع فرض كون اصطلاح الولاية التكوينيّة من الاصطلاحات المحدثة لا يبقى محلّ لهذا الإشكال.

ومهما يكن من أمر، فلا بدّ أن ينصر البحث إلى تحديد اصطلاح «الولاية التكوينيّة» وما هو المراد منه.

الولاية التكوينيّة اصطلاحاً

حدَّد البعض مصطلح الولاية التكوينيّة بأنّه «القدرة على التسلّط على الظاهرة الكونية، من خلال آلية يفترض أن تتفاعل مع مكوّنات الفعل التكويني، إن على نحو التسلُّط عليها كما يتسلَّط الدواء على الداء، وإنْ على نحو التقرّب من مصدره».

وقد حدَّده البعض في كتابه «خلفيّات» بقوله: «المقصود بالولاية التكوينيّة هو المقدرة على التصرّف والتأثير في الموجودات المحيطة إلى حدّ تجاوز القدرة العادية في التعامل مع النواميس الطبيعيّة، مثل أنْ يفجّر للنّاس ينبوعاً، أو أن يرقى في السماء، أو أن يكلّم الحيوان، أو أن تطوى له الأرض، أو أن يأتي بعرش بلقيس من اليمن إلى فلسطين قبل ارتداد الطرف، أو تحريك الرياح، وما إلى ذلك»[2].

ويلاحظ على التحديد المشار إليه أنّه لا يبتعد عن اصطلاح المعجزة، وبذلك لا يأتي أنصار الولاية التكوينيّة بجديد على مستوى المضمون،

---

(١) خلفيّات: ج٢/ ١٧٧.

(٢) م. ن: ج٢/ ١٩٧.

وسيكون الاختلاف ـ عندئذٍ ـ لا يتعدّى الاصطلاح، أمّا المضمون فلا خلاف فيه، بعد دلالة الأدلّة القرآنية والروائية على وقوع المعجزة على ما بيَّناه.

وفي موضعٍ آخر من كتابه «خلفيّات» حدَّد «للولاية التكوينيّة» تحديداً آخر، ففي حديثه عن المعجزات والكرامات صنّفها إلى اتّجاهات ثلاثة:

الأوّل: المعجزات والخوارق التي ظهرت للنبيّ أو الوصيّ بهدف مواجهة الإنسان المكابر، فتكون المعجزة عندئذٍ لإشاعة الوثوق والاطمئنان النفسيّ لدى المؤمنين والردّ على مزاعم المكابرين.

الثاني: المعجزات والكرامات التي تظهر لهم تشريفاً لهم وإكراماً وإعزازاً لجانبهم. وقد ألحق بهذا القسم ما يصدر عنهم ممّا تقتضيه قواهم الروحية وتعلّقاتهم الغيبيّة.

الثالث: والظاهر أنّه المراد من الولاية التكوينيّة. وقد جاء في تحديده ما نصَّه: «ذلك القسم الذي هو عبارة عن تجلّي السُّنَن والنواميس الواقعية التي تحكم المسار العام، فيما يرتبط بتبلور دور الشخصية القيادية الواقعية في نطاق هيمنتها على الواقع العام، من خلال تلك النواميس وعلى أساسها، فتجسّد الكرامة والمعجزة بصفتها ضرورة حياتية في نطاق الهداية الإلهية على أساس نواميس الواقع، وتجلّياتها حسب مقتضياته، الأمر الذي يعني أنّ تعامل النبيّ والإمام مع المخلوقات من موقع المدبّر والراعي، والحافظ لها، باعتبارها جزء من التركيبة العامّة، حيث لا بدّ من التعامل معها على هذا الأساس»[1].

(١) خلفيّات: ج٢/ ٢١٠ ـ ٢١٢.



ومن خلال التصنيف للاتّجاهات الثلاث يبدو هذا القسم مغايراً للمعجزة والكرامة في القسمين الأوّلين. ولكن مع ذلك لا يبدو مميّزاً بشكل يتحدَّد الفارق بشكلٍ واضح، فهل يفترض هذا البعض أنّ الرعاية والتدبير من قِبَل المعصوم تفتقر إلى التصرّف بالكون بشكلٍ مستمرّ وممّا يقتضيه دور الرعاية والتدبير؟

الظاهر أنّه يفترض ذلك، وهذا وإنْ لم يتّضح من كلامه في تحديده للولاية التكوينيّة وما يراد منها، لكنّه في مجمل كلامه السابق واللاحق، يؤكّد أنّ الإشراف والتدبير من المعصوم يفترض أن يكون المعصوم قادراً على التعامل مع كلّ أجزاء الكون من جماد وحيوان وإنسان و...[1].

وما يفترضه هذا البعض من ضرورة الإشراف والتصرّف بالكون وأجزاء الكون في عملية التدبير والقيادة الموكولة إلى المعصوم لا دليل عليه، بل الدليل على خلافه. والظاهر من حياة الأنبياء أنّهم يدبّرون رعيّتهم ويسوّسونهم وفقاً لما عليه السيرة العقلائية وما تقتضيه أساليب الحياة على اختلافها وتنوّعها، وإنْ كان قد تمّ لأحد منهم على خلاف ذلك فهو من المعجز أو الكرامة وليس شيئاً مغايراً لهما.

كتب السيّد محمّد الصدر فيما يمكن توهّمه من لجوء الإمام المهدي عليه السلام إلى المعجزات في قيادته للمجتمع والبشرية عند ظهوره قال: «... إلاّ أنّ ذلك لا يجب أن يكون موجوداً في الدولة الإسلامية، فإنّ قيادتها وتدبير الأمور فيها لا يعود إلى المعجزة بحال، بعد تمامية الحجّة على شعبها في أوّل دخول الإسلام إليهم أو دخولهم في الإسلام. وعلى ذلك قامت دولة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم: إنّما أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان، وهو حديث

(١) خلفيّات: ٢/ ٢٠٨ ـ ٢٠٩.



صحيح مستفيض يراد بالحصر فيه أنّه ﷺ لا يستعمل المعجزة وعلم الغيب المسبق في القضاء، وكذلك الحال في سائر تدابير الدولة فيما لا يعود إلى إقامة الحجّة بصلة[1].

والمتتبّع لسيرة النبيّ ﷺ ـ على أقلّ تقدير ـ يلمس أنّه ﷺ كان يدير أمور دولته على المستويين الداخلي والخارجي وفقاً لما عليه العقلاء وسيرتهم وأساليبهم، ولم يتوسّل إلى ذلك بالمعجزات.

هذا مضافاً إلى أنّ هذا البعض نفسه وفي كتابه (الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم)، وفي تعليقه على تدبير من تدابير النبيّ ﷺ في إحدى معاركه مع اليهود ـ وتحديداً في حربه مع بني النضير ـ قال معلّقاً على هذا التدبير: «إنّ تحويل النبيّ الأكرم ﷺ ـ قبّته إلى السفح، حتّى لا تنالها يد العدوّ، يعطينا: أنّه ﷺ كان يتحرّك من مواقع الحكمة والتدبير، وفقاً لأحكام العقل وجرياً على مقتضيات الفطرة. وأمّا المعجزة، والتصرّف الإلهي الغيبي، فإنّما كان في حالات خاصّة، حيث تمسّ الحاجة لذلك وتفرضه ضرورة حفظ الإسلام ورمزه الأوّل، كما الحال بالنسبة لإخبار جبرائيل عليه السلام للنبيّ ﷺ بتآمر بني النضير على حياته ﷺ حينما ذهب إليهم يستمدّهم في ديّة العامريين، حسبما تقدّم.. وكما كان الحال بالنسبة إلى الإمداد بالملائكة في حرب بدر، إلى غير ذلك من موارد فرضت التدخّل الإلهي، وحدوث المعجزة والكرامة من أجل حفظ الإسلام في منطلقاته الأساسية، وفي رموزه الأولى والكبيرة. ولعلّ تحوّل النبيّ ﷺ إلى السفح بعد وصول النبل إلى تلك الخيمة كان يهدف إلى تعليم المسلمين هذا الدرس بالذّات بالإضافة إلى دروسٍ أخرى..»[2].

---

(١) تاريخ الغيبة الكبرى: ص٨٧، وراجع المسائل العكبرية للشيخ المفيد، مصدر سابق، ص٣٤.

(٢) الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم: ج٨/ ٨٩ ـ ٩٠، ط رابع/ ١٩٩٥، بيروت.



وبغضّ النظر عن مناقشتنا في صحّة المدّعى فإنّ الظاهر من كلام البعض في تحديدهم للولاية التكوينيّة لا يلتقي مع ما أشار إليه البعض من ولاية على الكون لفرض التدبير وقيادة البشرية، لأنّهم يفترضون أموراً أخرى تدخل في اصطلاح الولاية التكوينيّة لم تؤخذ في الاصطلاح وفقاً لما أشار إليه هذا البعض من تحديد ـ كما هو ظاهر ومنه الخلق والإعدام والرزق و... وذلك لأنّ تدبير البشرية وقيادتها لا تقتضي على الأقل الخلق والإعدام، وبذلك لا يكون هذا التحديد الذي ذكره هذا البعض في كتابه «خلفيّات» وافياً بالمطلوب على الأقل من وجهة نظر البعض. ولذلك نجد اصطلاح الولاية التكوينيّة عند آخرين يختلف عن التحديد الأوّل الذي يلتقي بالمعجزة، ويختلف عن التحديد الثاني الذي يفترق عن المعجزة نوعاً ما، وفقاً لما افترضه هذا البعض من كون الولاية التكوينيّة ضرورة حياتية.

ولذلك عدل آخرون إلى تحديد مختلف كما قال بعضهم في كتابه (من فقه الزهراء): «... الولاية التكوينيّة ومعناها أنّ زمام العالَم بأيديهم عليهم السلام.. كما أنّ زمام الإماتة بيد عزرائيل، فلهم عليهم السلام.. التصرُّف فيها إيجاداً وإعداماً..»[1]. وفي موضع آخر قال: «وقد ذهب بعض العلماء إلى كونهم عليهم السلام العلّة حدوثاً بمعنى أنّ الكون منهم ككون الوفاة من عزرائيل. وعن الإمام المهدي (عجَّل الله تعالى فرجه الشريف): «نحن صنائع ربّنا والخلق بعد صنائعنا»[2]. وقال: «وأمّا كونهم عليهم السلام علّته بقاء «فلأنّ البقاء

---

(١) من فقه الزهراء، السيّد محمد الشيرازي: ج١/ ١٢، ط ثاني/ ١٩٩٨، بيروت.

(٢) المصدر نفسه: ج١/ ٢٠، ويلاحظ أنّ العلامة المجلسي وفي مقام تفسير «الرواية» قال: الصنيعة من تصطنعه وتختار لنفسك.. «بحار ج٥٣/ ١٨٠، ويتّضح أنّ معنى نحن صنائع ربّنا والخلق بعد صنائعنا» لا يراد منه الخلق والإيجاد.



بحاجة إلى استمرار العلّة كالمصباح حيث إنّ دوامه بحاجة إلى الاتصال المستمرّ بالقوّة الكهربائية. وهم بإرادة الله وفي طوله تعالى علّة كما أنّ الكهرباء بإرادته وفي طوله علّة للإنارة»[1].

ويتلخَّص ممّا سبق أنّ للولاية التكوينية تعريفين وتحديدين:

أحدهما: أنّه التصرّف في الظاهرة الكونية، من دون أن يحدّد أنصار هذا التحديد مدى سعة هذا التصرُّف، وما هو الفرق بينه وبين المعجزة. ويلاحظ على عدد من العلماء خلطهم بين الولاية التكوينيّة والمعجزة.

وقد كتب السيّد محمد تقي القمّي في هذا الصدد: «لا إشكال في الولاية التكوينيّة للأنبياء والأئمّة عليهم السلام بل للأولياء المقرّبين. والقرآن أكبر شاهد على ذلك، حيث تعرض لموارد كثيرة من معجز الأنبياء، كما ورد في سورة [آل عمران: الآية ٤٩] **﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ اللّهِ وَأُبْرِئُ الأكْمَهَ والأَبْرَصَ وَأُحْيِـي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللّهِ﴾** [آل عمران : ٤٩] إلى غير ذلك من الآيات الدالّة على الولاية التكوينيّة بالصراحة وأمّا الروايات فَحَدِّثْ ولا حَرَجْ»[2]. والظاهر من كلامه أنّه لا يميِّز بين الولاية التكوينيّة وبين المعاجز، بل إنّه يستدلّ عليها بما يدلّ على وقوع المعجز، وهو ممّا لا خلاف فيه. وعندئذٍ لا يكون ثمّة فرق بين الولاية التكوينيّة والمعجزة.

وثانيهما: التصرُّف المطلق والكامل ـ بإذن الله تعالى ـ في الكون أمّا لتدبير أمور البشرية كما افترضه البعض، فيكون التصرّف في الكون مقدّمة لإنجاز هذه المهمّة، وأمّا أنّهم مفوّضون مِنْ قِبَل الله في الأخذ بزمام الكون

(١) المصدر السابق نفسه: ج١/ ص٢٢ ـ ١٨٠.

(٢) ردود عقائدية، أجوبة السيّد محمد تقي القمّي، ص٢٠، ط أوّل، ١٤١٩ هـ، دار الصدّيقة الشهيدة.



خلقاً وإعداماً وغير ذلك من الرزق والحساب بغضّ النظر عن قيادتهم لأمور البشرية.

وقد مرَّ بنا أنّ البعض يدّعي أنّ للمعصوم مثل هذه المهمّة ـ بتفويض من الله ـ كما مرّ في مؤلّف كتاب «من فقه الزهراء»، بل كتب أحد العلماء يقول: «.. ومَنْ الذي قال إنّ الله تعالى لا بدّ أن يباشر بنفسه إدارة نظام الكون والحال أنّه يقول ﴿**فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْراً**﴾ [النازعات : ٥]، وقد جعل الله تعالى نظام العلّية والمعلول وسيلة صدور كثير من الأشياء في الكون، وقد قيل بهذا الصدد (أَبَى الله أن تجريَ الأمور إلاّ بأسبابها..»[1] وإنْ كان يظهر من بعض كلماته عدم الفرق بين الولاية التكوينيّة والمعجزة.

الاحتمالات في المسألة

وبغضّ النظر عن التعريفات والتحديدات المشار إليها آنفاً، يمكن أن نذكر عدّة احتمالات لتفسير المصطلح والمقصود منه:

الاحتمال الأوّل: أن يكون المقصود منه هو التصرُّف بالظاهرة الكونية على خلاف المألوف والقانون الطبيعي وعلى نحو يكون التصرُّف المشار إليه، إمّا ردّاً للتحدّي الذي يواجه المعصوم أو إكراماً له وإظهاراً لكرامته.. ووفقاً لهذا الاحتمال ليس ثمّة فرق بين الولاية التكوينيّة بهذا المعنى وبين المعجزة.

الاحتمال الثاني: أن يكون المقصود منه التصرُّف بالظاهرة الكونية على النحو المذكور أعلاه، وبنحوٍ سيكون المعصوم قادراً عليه دائماً وأبداً.

(١) راجع أجوبة السيّد محمد الشاهرودي المنشورة في كتاب (الحوزة العلمية تدين الانحراف) ص٢٤٢، ط أوّل/ ١٤١٨/ هـ إعداد محمد علي المشهدي.

وليس في مقام الحاجة المشار إليها بل كوسيلة من وسائل إنجاز مهمَّة المعصوم في تدبير أمور الكون وأمور البشرية.. وهذا المعنى وإنْ كان مغايراً للمعجزة إلاّ أنّه يتّفق معه في كونه وسيلة من وسائل إنجاز مهمّات المعصومين من أنبياء وغيرهم.

وقد ذكرنا أنْ لا دليل على هذا المعنى، بل الدليل عن خلافه، إذ لم يعهد ـ غالباً ـ في سيرة الأنبياء والمعصومين ومنهم النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم والإمام عليّ عليه السلام أنّهم كانوا يدبّرون أمور مجتمعاتهم بهذه الطريقة.

الاحتمال الثالث: أن يكون المقصود منه تصرُّف المعصوم بالكون بتفويض من الله تعالى. إمّا على نحو يكون المعصوم هو الذي يسيِّر الأحداث وفقاً للعلل الغائبة عنّا، وإمّا على نحو يكون المعصوم قد فوَّض من الله تعالى لأنْ تكون إرادته جارية ونافذة محلّ إرادة الله تعالى، وعندئذٍ كلّ ما يريده المعصوم سيكون نافذاً، من خلق وإعدام ورزق وأيّ تدبيرٍ آخر.

وقد ناقش السيّد كاظم الحائري كِلا الشّقين من الاحتمال المذكور، قال ما نصّه: «فإن فرض الأوّل، وهو أنّ الله تبارك وتعالى أرشد الأئمّة عليهم السلام إلى علل الحوادث والأحداث فيتصرّفون في العالَم وفق تحريك العلل، فهذا كلام في الوقت الذي لم أجد دليلاً عليه لا في كتاب ولا في سُنّة لا يوجد دليل مخالف ومعارض له في الكتاب والسُّنّة ولا توجد لدينا ضرورة دينيّة تمنع عن القول بذلك. أمّا لو قصدوا المعنى الثاني، وهو أنّ الله فوَّض إليهم الأمور. فكما أنّ الله تبارك وتعالى يفعل ما يريد وما يشاء وبإرادته يسيِّر العالَم كذلك نفترض الإمام عليه السلام، وكأنّه يحلّ محلّ الله تبارك وتعالى، وبإذنه سبحانه ومشيئته، فهذا في روحه يرجع إلى



التفويض، أو إلى شقّ من شقوق التفويض الذي ننكره كما ننكر الجبر، ونقول لا جبر ولا تفويض. إنّ التفويض له معنيان وشقّان، فتارّةً يفترض أنّ الله تعالى فوَّض العالَم إلى عباده، وهو كأنّما ترك العالَم، وعباده يفعلون ما يريدون، وأخرى يفترض أنّ الله تبارك وتعالى فوَّض العالَم إلى قسم من عباده فقط، وهم المعصومون عليهم السلام. وهذا التفويض بشقّيه يخالِف ظاهر الآيات المباركات التي تسند الأمور ـ دائماً ومباشرة ـ إلى الله تعالى»[1].

على أنّ الاحتمال الأخير في بعض شقوقه يتّفق مع فكرة «التفويض» التي شاعت في وقت من الأوقات وفي ظلّ حياة الأئمّة المتأخّرين خاصّة.

قال العلاّمة المجلسي: «وأمّا التفويض فيطلق على معان بعضها منفي عنهم عليهم السلام وبعضها مثبت لهم. فالأوّل: التفويض في الخلق والرزق والتربية والإماتة والإحياء، فإنّ قوماً قالوا: إنّ الله تعالى خلقهم وفوَّض إليهم أمر الخلق فهم يخلقون ويرزقون ويميتون ويحيون. وهذا الكلام يحتمل وجهين: أحدهما أنْ يقال إنّهم يفعلون جميع ذلك بقدرتهم وإرادتهم وهم الفاعلون حقيقة، وهذا كفر صريح دلَّت على استحالته الأدلّة العقليّة والنقليّة ولا يستريب عاقل في كفر من قال به. وثانيهما: أنّ الله تعالى يفعل ذلك مقارناً لإرادتهم كشقّ القمر وإحياء الموتى وقلب العصا حيّة وغير ذلك من المعجزات، فإنّ جميع ذلك إنّما يحصل بقدرته تعالى مقارناً لإرادتهم لظهور صدقهم، فلا يأبى العقل أن يكون الله تعالى خلقهم وأكملهم وألهمهم ما يصلح في نظام العالم، ثمّ خلق كلّ شيء مقارناً لإرادتهم ومشيئتهم. وهذا وإنْ كان العقل لا يعارضه كفاحاً، لكنّ الأخبار السالفة تمنع من القول به. فيما عدا المعجزات ظاهراً بل صراحاً، مع أنّ

(١) الإمامة وقيادة المجتمع ـ مرجع سابق: ص١٢٨ ـ ١٢٩.

القول به قول بما لا يعلم إذ لم يرد ذلك في الأخبار المعتبرة فيما نعلم»[1].

ويتّضح ممّا سبق أنّ الاحتمالات المشار إليها بعضها ممّا قام الدليل على جواز القول به كما في الحال في المعجزة، وبعضه ممّا لا يجوز القول به كما في التفويض في بعض شقوقه لبطلانه، وبعضه ممّا لا يجوز القول به ـ على الأقلّ ـ لعدم الدليل عليه فيكون من القول بغير علم.

الأدلّة على الولاية التكوينيّة

وقد استدلّ على الولاية التكوينيّة بعدد من الشواهد منها ما هو قرآنيّ ومنها ما هو روائيّ.

أوّلاً الدليل القرآني: ويمكن تصنيفه إلى شقّين أحدهما: الدليل الدّال على وقوع المعجزة، وثانيهما: الدليل الدّال على ما يمكن تسميته بالولاية التكوينيّة بغضّ النظر عن دليل المعجزة.

أمّا الدليل الأوّل فلا كلام فيه، ولا يمكن أن يثبت المطلوب لأنّه إنْ أثبت شيئاً فإنّما يثبت الولاية التكوينيّة بمعنى المعجزة وفقاً للاحتمال الأوّل، ولا كلام فيه.

أمّا الدليل الثاني فربّما يستدلّ بالتالي من الآيات الكريمة منها قوله تعالى: ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً**﴾ [الأحزاب : ٧٢].

وقد استدلّ بهذه الآية على الولاية التكوينيّة بتقريب أنّ المراد «من

(١) بحار الأنوار: ج٢٥، ص٣٤٧.



الأمانة» هي أمانة مسؤولية الكون ـ كلّ الكون ـ وأنّ المراد من الإنسان هو الإنسان الكامل وهو المعصوم.

ويرد على الاستدلال أنّه تفسير لا شاهد له، إذ فسّرت «الأمانة» بعدّة احتمالات[1] وهي: العقد الذي يلزم الوفاء به، أو ما أمر الله به من تكليف، أو هي أمانات الناس والوفاء بالعهود، أو هي العقل الذي هو ملاك التكليف، أو هي أعضاء الجسم، أو هي معرفة الله، أو هي الإمامة، أو ولاية أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ وولده من بعده كما في عدد من الروايات.

ولم يفسّر أحد المفسّرين الإمامية ممّن تقدّم ومَنْ تأخّر منهم «الأمانة» في هذه الآية الكريمة بأنّها مسؤولية الكون، ولا أقل من أنّه أحد الاحتمالات ولا معيّن له، بل الدليل على خلافه.

أمّا كون «الإنسان» الوارد في الآية هو المعصوم فهو تفسير لا شاهد له من جهة، وتفسير بما لا ينبغي من جهةٍ أخرى. وذلك لأنّه وصف بالجهل والظلم، وكيف يمكن إلحاقه بالمعصوم.

ولذلك قال الطبرسي في تفسيره «مجمَّع البيان» لا يجوز أن يكون ـ يعني الإنسان ـ محمولاً على آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ لقوله إنّ الله اصطفى آدم، وكيف يكون من اصطفاه الله من بين خلقه موصوفاً بالظلم والجهل.

وإذا كان يمكن تفسير «الأمانة» بمعنى مسؤولية الكون فذلك بمعنى «الخلافة» بما هي استئمان، لأنّها ـ الأمانة ـ تفترض المسؤولية والإحساس بالواجب إذ بدونهما لا يدرك الإنسان أنّه مسؤول، وبذلك يكون الإنسان

(١) راجع التبيان للشيخ الطوسي: ج٨، ص٣٦٧، ومجمع البيان، ج٤، ص٣٧٣، والأمثل ج١٣، ص٣٣٧، وتفسير فرات ج١، ٣٤٢، والقمّي ج٢، ص١٩٨، والبرهان ج٤، ص٣٤٠، ونور الثقلين ج٣، ص٣٠٩، والصافي ج٤، ص٢٠٦.

مسؤولاً أمام الله تعالى بوصفه خليفته في رعاية الكون وتدبير أمر الإنسان والسير بالبشرية في الطريق المرسوم للخلافة الربّانية[1].

أو يمكن تفسيرها ـ كما عن السيّد الطباطبائي ـ بالولاية الإلهية وكمال صفة العبودية التي تتحصّل بالعلم بالله والعمل الصالح[2].

وبذلك يتّضح معنى قوله ﴿**وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ**﴾ أي اشتمل على صلاحيّتها، ﴿**إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً**﴾ أي ظالماً لنفسه وجاهلاً بما تعقبه الأمانة لو خانها وفرَّط فيها.

ومنها قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاء لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً**﴾ [هود: ٧].

وقد استدلّ بهذه الآية بتقريب أنّ الآية تفيد أنّ العلّة من الخلق هو خلق مَنْ كان أحسن عملاً. والأحسن هم المعصومون وفي مقدّمتهم رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم.

وإذا ثبت أنّ الوجود الكوني معلّق على وجود المعصوم عليه السلام ثبتت له الولاية التكوينيّة، لأنّها أصغر بكثير من شأن تعلّق الوجود الكونيّ به.

ويردّ على الاستدلال المذكور أنّه: أوّلاً خلاف ما عليه أعلام المدرسة الإمامية ومفسّريها. فقد فسَّرها الشيخ الطوسي في التبيان، قال: «وقوله ـ ﴿**لِيَبْلُوَكُمْ**﴾ ـ معناه ليعاملكم معاملة المبتلي المختبر، مظاهرة في العدل لئلاّ يتوهَّم أنّه يجازي العباد بحسب ما في المعلوم أنّه يكون منهم قبل أنْ يفعلوه..»[3]. وفسَّرها الشيخ الطوسي في «مجمع البيان»، قال: ﴿**لِيَبْلُوَكُمْ**

(١) الإسلام يقود الحياة للشهيد الصدر: ص١٢٤ ـ ١٢٥، ط، دار التعارف/ ١٩٩٠.

(٢) الميزان: ج١٦، ص٣٥٠.

(٣) التبيان: ٥/ ٤٥١.



﴿أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾ معناه أنّه خلق الخلق ودبَّر الأمور ليظهر إحسان المحسن، فإنّه الغرض في ذلك. أي ليعاملكم معاملة المبتلي المختبر لئلا يتوهّم أنّه سبحانه يجازي العباد على حسب ما في معلومه أنّه يكون منهم قبل أن يفعلوه..»[1]. وقال الفيض الكاشاني في تفسيره «الصافي»: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾ أي خلقهن لحكمة بالغة وهي أن يجعلها مساكن لعباده وينعم عليهم فيها بفنون النِّعَم ويكلّفهم ويعرّضهم لثواب الآخرة، ولما أشبه ذلك اختبار المختبر قال ﴿لِيَبْلُوَكُمْ﴾ أي ليفعل بكم ما يفعل المبتلي..»[2].

والتفسير نفسه في «البرهان»[3] وتفسير «نور الثقلين»[4] و«كنز الدقائق»[5] و«مقتنيات الدرر»[6] و«الميزان»[7] و«الكاشف»[8] و«الأمثل» و«من وحي القرآن».

وثانياً: فإنّ الظاهر من الآية الكريمة أنّ الله سبحانه وتعالى خلق السماوات والأرض على ما خلق لغاية امتحان الناس واختبارهم، وعليه فإنّ التعليل المذكور من قبيل التعليل بالفوائد المترتّبة والمصالح المتفرّعة[9]، وعليه فإنّ الغاية من الخلق هي الاختبار والامتحان ليميِّز الخبيث من الطيِّب والجيّد من الرّديء. وليس فيها ما يدلّ على أنّ الخلق

---

(١) مجمع البيان: ٣/ ١٤٤.
(٢) الصافي: ٢/ ٤٣٢.
(٣) البرهان: ٣/ ٢٠٧.
(٤) نور الثقلين: ٢/ ٣٣٥.
(٥) كنز الدقائق: ٦/ ١٢٤.
(٦) مقتنيات الدرر: ٥/ ٢٩٦.
(٧) الميزان: ١٠/ ١٥١.
(٨) الكاشف: ٤/ ٢١٠.
(٩) الميزان: ١٠/ ١٥٣.

إنّما خلق من الله تعالى للأحسن من هؤلاء الناس ولو كان المراد من ذلك لكان التعبير بما يقرب من القول: إنّ الخلق إنّما خلق للأحسن والأفضل ولم يرد التعبير بما يقرب من هذه الصورة، بل الظاهر أنّ الخلق غايته الامتحان. ولذلك ينسجم هذا الظاهر مع ما ذكره أغلب المفسّرين ممّن أشرنا إليه.

ولذلك لا يستقيم القول بأنّ غاية الخلق هو الأحسن عملاً والأفضل، لأنّه خلاف الظاهر، لأنّ قوله: ﴿**أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً**﴾ بيان للابتلاء والامتحان، فلا يزيد قوله هذا على ما تقدَّم من أنّ غاية الخلق هي الابتلاء والامتحان.

وثالثاً: ولو قيل إنّ الآية لا تخلو من إشارة أو دلالة على أنّ غاية الخلق والغرض المقصود من الخلقة هو الأفضل مطلقاً من بين الناس[1] فإنّه لا يثبت المطلوب من الاستدلال على الولاية التكوينيّة، لأنّ أقصى ما تدلّ عليه الآية هو أنّ الأفضل والأحسن هم العلّة الغائية للخلق، ولا ملازمة بين أن يكونوا هم غاية الخلق وبين القول أنّ بيدهم زمام الكون وأنّهم يخلقون ويرزقون وغير ذلك، فإنّ ذلك معنى آخر يحتاج إلى دليل مستقلّ.

نعم تكون هذه الآية على وزن ما دلّ من الروايات على الارتباط بين العالم والإمام على نحو لا يستقيم من دونه، وهو ما عبَّرت عنه بعض الروايات بـ «ساخت» الأرض ونحو ذلك ممّا سيأتي.

ومنها قوله تعالى: ﴿**قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآناً عَجَباً * يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَن نُّشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَداً**﴾ [الجن: ١ ـ ٢].

(١) الميزان: ج١٠، ص١٥٢.



والاستدلال بهذه الآية على الولاية التكوينيّة بتقريب أنّ الإنذار والتبشير الموكول إلى الرسول ﷺ يشمل الجنّ كما يشمل الإنس. كما تدلّ عليه الآية المشار إليها، ومثل هذا الدور يفترض أن يكون للرسول ولاية تكوينيّة بواسطتها يتواصل مع عالَم الجنّ، لأنّ مثل هذا التواصل لا يتمّ بدون قدرات الولاية التكوينيّة.

ويرد على الاستدلال أوّلاً: أنّه خلاف ظاهر الآية، لأنّ ظاهر الآية أنّ النبيّ ﷺ لم يجتمع بالجنّ بل إنّه أخبر عن طريق الملك أنّه استمع إليه نفرٌ من الجنّ، وبذلك لا يصحّ الاستدلال بهذه الآية على أنّ النبيّ ﷺ كان لا بدّ أن يتواصل مع الجنّ بمقتضى هذه الآية ودلالتها.

وتفاسير الإمامية[1] اتّفقت كلمتها ـ وفقاً لظاهر الآية ـ على أنّ النبيّ ﷺ لم يجتمع بالجنّ بل أُوحي إليه بما وقع من استماع الجنّ إلى كلام الله.

بل إنّ عدداً من مفسّري الإمامية مَنْ صرّح بذلك كما في تفسير «كنز الدقائق» قال «وفيه دلالة على أنّه ﷺ ما رآهم ولم يقرأ عليهم وإنّما اتّفق حضورهم في بعض أوقات قراءته فسمعوها فأخبر الله به رسوله[2]. وفي تفسير «الأمثل» قال: «التعبير بـ (أوحي إليّ) يشير إلى أنّ النبيّ ﷺ لم يشاهد الجنّ بنفسه بل علم باستماعهم للقرآن عن طريق الوحي»[3]. وفي تفسير «من وحي القرآن» قال: «لم يتعرَّف النبيّ على إيمان الجنّ إلاّ من طريق الوحي، لا من التجربة الحسّية»[4].

(١) راجع تفاسير: التبيان ج١٠، ص١٤٦. مجمع البيان ج٥، ص٣٦٧. الصافي ج٥، ص٢٣٤. القمّي ج٢، ص٣٨٨. مقتنيات الدرر ج١١، ص٢٦٤. الكاشف ج٧، ص٤٣٤. الميزان ج٢٠، ص٣٨.

(٢) كنز الدقائق: ج١٣، ص٤٦٧.

(٣) الأمثل: ج١٩، ص٧٥.

(٤) من وحي القرآن: ج٢٣، ص١٦٤.



نعم نقل الحويزي في تفسيره «نور الثقلين»[1] رواية مرسلة رفعها إلى بعض الصحابة تدلّ على اجتماع النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بالجنّ لغرض التبليغ، إلاّ أنّها غير صالحة للاستدلال أو التعويل عليها بعد فرض إرسالها، بل ومخالفتها لظاهر القرآن إنْ لم يكن صريحه.

وقد نقل الحويزي[2] عدّة روايات عن الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام تدلّ على اجتماع الأئمّة بالجنّ وخدمة الجنّ لهم وسؤال الجنّ لهم، إلاّ أنّ أغلب هذه الروايات ضعيف السند، رواه المجهول والضعيف، وإنْ صلحت لإثبات مضامينها، وأنّ الأئمّة عليهم السلام كانوا يجتمعون إلى الجنّ، فلا تثبت الولاية التكوينيّة كما سيأتي بيانه.

ويرد على الاستدلال ثانياً: أنْ لا ملازمة بين أن يكون النبيّ أو المعصوم عليه السلام على اتّصال بعالَم الجنّ وبين أن يكون له الولاية التكوينيّة بالمعنى المراد إثباته، من القدرة على الخلق والإيجاد والإعدام والإماتة والرّزق و... ممّا يفيد إدارة الكون نيابة عن الباري تعالى.

نعم إذا كان ثمّة حاجة في مقام التبليغ لأنْ يتّصل بعالَم الجنّ، فإنّه سيكون قادراً على ذلك ـ بقدرة الله ـ لإنجاز مهمّته الرسالية، وإلاّ سيكون خلافه نقضاً للغرض.

ومنها قوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ * لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ * تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ * سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ**﴾ [القدر: ١ ـ ٥].

والاستدلال بهذه الآية بتقريب أنّ الملائكة والروح تتنزّل في كلّ ليلة

(١) نور الثقلين للحويزي: ج٥، ص٤٣٠.

(٢) المصدر نفسه.



قدر بكلّ أمر من الرزق والأجل وغير ذلك ممّا يتعلّق بشؤون الكون الأرضي على الرسول ﷺ ومن بعده إلى الأئمّة عليهم السلام، وهو يعني أنّ للنبيّ ﷺ والأئمّة عليهم السلام من بعده الولاية على هذه الأشياء وإلاّ فما هي دواعي النزول عليهم.

ويرد على الاستدلال المذكور أنّه تفسير بالمأثور[1] من أنّ نزول الملائكة والروح إنّما يكون على النبيّ والأئمّة من آله (صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين)، وهو ما يمكن مناقشته، إنْ من خلال ظاهر الآية الكريمة في سورة القدر حيث لم يرد فيها ما يشير إلى ذلك، أو من خلال بعض الآيات الأخرى من كتاب الله، كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ * فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ * أَمْراً مِّنْ عِندِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ * رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ**﴾ [الدخان: ٣ ـ ٥]. ممّا يؤكّد أنّ الأمر ـ وهو تقدير كلّ شؤون الكون وما فيه على بعض التفاسير ـ من الله تعالى وليس لأحد فيه نصيب.

ولو تجاوزنا هذه الملاحظة فإنّ التفسير المشار إليه، لا ينهض بإثبات الولاية التكوينيّة، لأنّ نزول الملائكة والروح على النبيّ ﷺ والأئمّة عليهم السلام من بعده لا يعني أنّهم يدبّرون أمور الخلق ويكتبون أرزاقهم وآجالهم، بل يمكن أن يكون ذلك تكريماً لهم وحسب.

وهذا ما يؤكّده العلاّمة المجلسي. قال: «وأمّا ما ورد من الأخبار في نزول الملائكة والروح لكلّ أمر إليهم، وإنّه لا ينزل ملك من السماء لأمر إلاّ بدأ بهم فليس ذلك لمدخليّتهم في ذلك، ولا الاستشارة بهم، بل له الخلق والأمر تعالى شأنه، وليس ذلك إلاّ لتشريفهم وإكرامهم وإظهار

(١) تفسير فرات: ج١، ص٥٨١، القمّي: ج٢، ص٤٣١.



رفعة مقامهم»[١].

ثانياً الدليل الروائي: استدلّ على الولاية التكوينيّة من الروايات بعدد منها: ممّا روي في كتاب «بصائر الدرجات» وأخرى من كتاب «الكافي» وغيره. ولكن يلاحظ أنّ الأكثر ممّا روي في «بصائر الدرجات»، ولا طريق إليه ـ كما ذكرنا سابقاً ـ أو على الأقل الطريق إليه ممّا وقع فيه البحث والجدل، ولذلك لا يقطع بل ولا يطمأن بما روي فيه من أخبار، هذا مع ملاحظة أنّ الصحيح من هذه الروايات بل وغيره، لا يدلّ على الولاية التكوينيّة، بل هو إمّا دالّ على وقوع المعجزة من النبيّ ﷺ والأئمّة عليهم السلام وهو أمر لا خلاف فيه، والخلاف في الولاية التكوينيّة بمعنى إدارة الكون ورعايته وتدبيره، وإلاّ فلا نـزاع كلّية، وإمّا دالّ على أنّهم يعلمون أمر الدّين ـ كلّ الدّين ـ ولا يخفى عليهم منه شيء، وأنّهم ورثة هذا العلم، وأنّهم ورثوا علم الأنبياء كلّه، وأنّهم يعلمون ما يكون.

ويمكن أن ننقل بعض الروايات لئلاّ يطول بنا الحديث، ونقتصر على نماذج منها:

١ ـ ما روي عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي**﴾ [الإسراء : ٨٥] قال خلق أعظم من جبرائيل وميكائيل، لم يكن مع أحد ممّن مضى، غير محمّد ﷺ، وهو مع الأئمّة يسدّدهم.

٢ ـ عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان سليمان عنده اسم الله الأكبر الذي إذا سأل أعطى، وإذا دعا به أجاب، ولو كان اليوم لاحتاج إلينا.

(١) بحار الأنوار: ج٢٥، ص٣٤٨.



٣ـ عن عبد الله بن جندب أنّه كتب إليه أبو الحسن الرضا عَلَيْهِ السَّلَامُ: أمّا بعد فإنّ محمّداً صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ كان أمين [أميناً] في خلقه فلمّا قبض كنّا أهل البيت ورثته، فنحن أمناء الله في أرضه، عندنا علم المنايا والبلايا، وانساب العرب، ومولد الإسلام.

٤ ـ عن أبي بصير قال: دخلت عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ وأبي جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ وقلت لهما: فرسول الله وارث الأنبياء علم كلّ ما علموا؟ فقال لي نعم، فقلت: أنتم قادرون على أن تحيوا الموتى وتبرؤوا الأكمه والأبرص؟ فقال لي: نعم بإذن الله، ثمّ قال: أدن منّي يا أبا محمّد فمسح يده على عيني ووجهي وأبصرت الشمس والسماء والأرض والبيوت..».

٥ ـ عن أبي بصير عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: كان عليّ عَلَيْهِ السَّلَامُ محدّثاً وكان سلمان محدّثاً، قال: قلت فما آية المحدّث؟ قال: يأتيه ملك فينكت في قلبه كيت وكيت.

٦ ـ عن أبي بصير عن أبي جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: سئل عليّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عن علم النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فقال: علم النبيّ علم جميع النبيّين وعلم ما كان وعلم ما هو كائن إلى قيام الساعة. ثمّ قال: والذي نفسي بيده إنّي لأعلم علم النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وعلم ما كان وما هو كائن فيما بيني وبين قيام الساعة.

٧ـ عن أبي الحسن الأوّل.. أنّ الله تعالى يقول في كتابه: ﴿**وَلَوْ أَنَّ قُرْآناً سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَى...**﴾ [الرعد : ٣١] فقد ورثنا نحن هذا القرآن فعندنا ما يقطع به الجبال، ويقطع به البلدان ويحيي به الموتى بإذن الله، ونحن نعرف ما تحت الهواء، وإنْ كان في كتاب الله لآيات ما يراد بها أمر من الأمور التي أعطاه الله الماضين النبيّين



والمرسلين إلاّ وقد جعله الله ذلك كلّه لنا في أُمّ الكتاب. إنّ الله تبارك وتعالى يقول: ﴿**وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاء وَالأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ**﴾ [النمل : ٧٥] ثمّ قال جلّ وعزّ ﴿**ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا**﴾ [فاطر : ٣٢]، فنحن الذين اصطفانا الله فقد ورثنا علم هذا القرآن الذي فيه تبيان كلّ شيء.

٨ ـ عن أبي بصير عن أحدهما عليه السلام قال: قلت له: ﴿**وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾ [الأنعام : ٧٥] قال: كشفت له السماوات والأرض حتّى رآها ورأى ما فيها والعرض ومَنْ عليه. قال: قلت: فأوتي محمّد مثل ما أُوتي إبراهيم؟ قال: نعم وصاحبكم هذا.

والروايات المشار ـ بغض النظر عن أسانيدها ـ لا يثبت مطلوب المستدلّ للولاية التكوينيّة. فإنّ أقصى ما تدلّ عليه ـ كما ذكرنا ـ وقوع المعجزة منهم. وإنّهم يعلمون علم الأنبياء، وإنّهم يعلمون ما يكون، وإنّهم اكتشفت لهم السماوات والأرض.. وليس في ذلك ما يدلّ على أنّهم المدبّرون للكون وأنّ رعايته وزمامه بيدهم يخلقون ويميتون ويرزقون و...

نعم البعض استدلّ على الولاية التكوينيّة[1] بما روي عنهم: «نحن صنائع ربّنا والخلق بعد صنائعنا» بتقريب أنّهم عليهم السلام وسائط الله في خلق العالَم. وقوله عليه السلام: «**لو خَلَتِ الأرض ساعة واحدة من حجّة لساخَتْ بأهلها**» وقوله عليه السلام في رواية زرارة أنّه قال قلت للصادق عليه السلام: إنّ رجلاً يقول بالتفويض فقال: **وما التفويض**؟ قلت: إنّ الله تبارك وتعالى خلق محمّداً وعليّاً ففوَّض إليهما فخلقا ورزقا وأماتا وأحييا؟ فقال: **كذب عدوّ الله إذا انصرفت إليه فاتل عليه هذه الآية التي في سورة الرعد** ﴿**أَمْ جَعَلُواْ**

(١) من فقه الزهراء: ج١/ ٢٠ ـ ٢١.



لِلَّهِ شُرَكَاء خَلَقُواْ كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ﴾ [الرعد : ١٦].

وتقريب الاستدلال على الولاية التكوينيّة بالخبرين الأخيرين، فذلك أمّا الأوّل فإنّه يدلّ على أنّهم مصدر الإفاضة، وأنّ استمرار الإفاضة منوط بهم ولولاهم لانخسفت الأرض وانتهى الكون. وأمّا الثاني فإنّ أقصى ما يدلّ على نفي التفويض المشار إليه في الخبر ـ أي الخلق والرزق وغيرهما ـ في عرض الله لا بالاستناد إليه، أمّا التفويض لهم بالخلق والرزق في الطول فلا محذور فيه، خاصة وأنّ الإمام في مقام الجواب نفى التفويض بالعرض لا بالطول بدليل الآية واستشهاده بها.

والاستدلال بما تقدّم من الأخبار على الولاية التكوينيّة استدلال بما لا ينبغي وذلك للتالي:

أوّلاً: أمّا بالنسبة إلى الاستدلال بالمرويّ عنهم عليهم السلام، «نحن صنائع ربّنا والخلق بعد صنائعنا» فهو يتوقّف على تفسير الصنع بمعنى الخلق، والأمر ليس كذلك، بل الصنع في الخبر بمعنى الاختيار والتربية وما أشبه ذلك. وعلى الأقلّ فإنّ المراد من الخبر مجمل لهذه الجهة فكيف يفسّر (الصنع) بالخلق. ويستدلّ بالخبر على الولاية التكوينيّة؟!.

يقول ابن ميثم في شرحه لنهج البلاغة تفسيراً لكلام عليّ في جواب له لمعاوية قال فيه: «.. فإنّا صنائع ربّنا والناس بعد صنائع لنا..» قال الشيخ ابن ميثم البحراني في تفسيره: «قوله عليه السلام فإنّا صنائع ربّنا هذا كلام مشتمل على أسرار عجيبة من غرائب شأنهم التي تعجز عنها العقول ولنتكلّم على ما يمكننا إظهاره والخوض فيه فنقول: صنيعة الملك من يصطنعه ويرفع قدره ومنه قوله تعالى: **﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾** [طه : ٤١] أي اخترتك



وأخذتك صنيعتي لتنصرف عن إرادتي ومحبّتي. فالمعنى أنّه ليس لأحد من البشر علينا نعمة. بل الله تعالى أنعم علينا، فليس بيننا وبينه واسطة، والناس بأسرهم صنائعنا، فنحن الوسائط بينهم وبين الله سبحانه. ويحتمل أن يريد بالناس بعض الناس أي المختار من الناس نصطنعه ونرفع قدره. وقال ابن ميثم: لفظ الصنائع في الموضعين مجاز من قبيل إطلاق اسم المقبول على القابل والحال على المحلّ، ويقال فلان صنيعة فلان، إذا اختصّه لموضع نعمته، والنّعمة الجزيلة التي اختصّهم الله بها هي نعمة الرسالة وما يستلزمه من الشرف والفضل حتّى كان الناس عيالاتهم فيها»[1].

ثانياً: وكذلك لا يصحّ الاستدلال بما ورد في الخبر من أنّه «لو خَلَت الأرض ساعة واحدة من حجّة لَسَاخَت بأهلها». لأنّ التعبير بـ (ساخت) في هذا الخبر ونظائره، لا يعني أنّ الكون بيد الأئمّة عليهم السلام وأنّ بيدهم زمامه بحيث لو خَلَت الأرض منهم لانخسفت واقعاً ومادّياً. لأنّ مثل هذا التعبير وارد على سبيل المجاز كما يحتمل العلاّمة المجلسي. قال: «ولعلّ سوخها كناية عن تزلزلها وعدم انتظامها وتبدّل أوضاعها وسائر ما يكون قبل قيام الساعة»[2].

ثالثاً: وكذلك لا يصحّ الاستدلال بالخبر المروي عن زرارة عن الصادق عليه السلام بتقريب أنّ النفي في كلام الصادق عليه السلام هو التفويض ـ في الخلق والرزق والأجل ـ بالعرض لا بالطول، لأنّ ذلك خلاف ظاهر الخبر، لأنّ ظاهره نفي التفويض بالطول ـ أيضاً ـ وذلك لجهة أنّ مورد السؤال هو التفويض لهم بالاستناد إليه ومنه، فيكون الجواب بالنفي عن المورد

(١) بحار الأنوار: ج٣٣، ص٦٤.

(٢) م. ن: ج٣٦، ص٢٦٠، ويمكن مراجعة الإمامة وقيادة المجتمع للسيّد الحائري، المرجع السابق، ص١٣١ وما بعد.



المسؤول عنه لا غيره. لذلك كان مورد السؤال كالتالي: «.. وما التفويض قال، قلت: إنّ الله تبارك وتعالى خلق محمّداً وعليّاً ففوَّض إليهما فخلقا..». وظاهر التفريع أنّ مورد السؤال عن التفويض بالطول.

ولو صحّ ما يدّعيه البعض من أنّ المنفي هو التفويض بالعرض لا بالطول، فإنّه يمكن الاستدلال على نفي التفويض بالطول أيضاً في أخبار أخرى عنهم عليهم السلام كما في الخبر عن الرضا عليه السلام أنّه قال: «... إنّ الله تبارك وتعالى فوَّض إليه نبيّه صلى الله عليه وآله وسلم أمر دينه فقال: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا**﴾ [الحشر: ٧]، فأمّا الخلق والرزق فلا. ثمّ قال عليه السلام: إنّ الله عزّ وجلّ خالق كلّ شيء وهو يقول عزّ وجلّ: ﴿**الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَلِكُم مِّن شَيْءٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ**﴾[1] [الروم: ٤٠]. وعنه أيضاً أنّه قال: «ومَنْ زعم أنّ الله عزّ وجلّ فوَّض أمر الخلق والرزق إلى حججه عليهم السلام فقد قال بالتفويض، والقائل بالجبر كافر والقائل بالتفويض مشرك»[2]. وقد روي عن الإمام المهدي (عجَّل الله فرجه الشريف) في جواب له على سؤال شيعته أنّه قال فيه: «إنّ الله تعالى هو الذي خلق الأجسام وقسَّم الأرزاق لأنّه ليس بجسم ولا حال في جسم، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، فأمّا الأئمّة فإنّهم يسألون الله تعالى فيخلق ويسألونه فيرزق، إيجاباً لمسألتهم وإعظاماً لحقّهم»[3].

نعم يمكن الاستدلال بروايات التفويض بما دلّ على تفويض الله تعالى

(١) بحار الأنوار: ج٢٥، ص٣٢٨.
(٢) م. ن: ٣٢٩.
(٣) م. ن: ٣٢٩.



لنبيّه ﷺ أمر الدين بمعنى التشريع، وإنْ كان المورد من المسائل التي وقع فيها الجدل.

وقد لخَّص السيّد السيستاني المواقف الرئيسية في المدرسة الإمامية في اتّجاهات ثلاثة:[1].

الأوّل: أنّ المشرّع للأحكام هو الله تعالى فحسب، ووظيفة النبيّ ﷺ هي التبليغ. وعلى هذا الرأي أكثر العلماء كما ذكره الوحيد البهبهاني.

الثاني: أنّ المشرّع هو النبيّ ﷺ، وأمّا الوحي فهو واسطة في إلهام المصالح والمفاسد. وقد تبنَّاه الآخوند الخراساني. يذكر أنّ السيّد السيستاني علّق عليه ووصفه بالبطلان وعدم الصحّة.

الثالث: التفصيل بين الأحكام التي يمكن أن تسمّى بالأحكام ذات الدرجة الأولى التي هي بمثابة القانون الأساسي بمصطلح العصر وهي مشرعة مباشرة من الله، والأحكام ذات الدرجة الثانية حيث ترك تشريعها للنبيّ ﷺ.

وإذا كان ثمّة اختلاف في هذه المسألة فقد اختلف ـ أيضاً ـ في تفويض أمر الدّين إلى الأئمّة بمعنى حقّ التشريع، وقد اختار السيّد السيستاني التوقّف في هذه المسألة لجهة اختلاف الروايات وتعارضها[2]. فيما اختار الشهيد الصدر عدم التفويض لانتهاء التشريع بوفاة النبيّ ﷺ وأنّ الأحاديث الصادرة عن الأئمّة عليهم السلام ليست إلاّ بياناً وتفصيلاً[3].

وعليه يستثنى من التفويض للأئمّة عليهم السلام في أمر الدّين حقّ التشريع

(١) اختلاف الحديث، المرجع السابق، ص٧ وما بعد.

(٢) المصدر نفسه: ص٢١.

(٣) بحث في علم الأصول، المرجع السابق، ج٧، ص٣٠.



لتبقى عدّة معان للتفويض كما احتمله العلاّمة المجلسي[1]. من تأديب الخلق وسياستهم وتكميلهم وتعليمهم، أو بيان العلوم والأحكام بما يرون من المصلحة ووفقاً للظروف والحاجة، أو الاختيار بين أن يحكموا بظاهر الشريعة أو بعلمهم وبما ألهمهم الله تعالى من الواقع، أو أنّ لهم العطاء ممّا في أيديهم من الأخماس والأنفال والصفايا..

(١) بحار الأنوار: ج٢٥، ص٣٤٩ ـ ٣٥٠.



الولاية التكوينيّة عند السيّد فضل الله[1]

في بحثه لما يعرف بـ «الولاية التكوينيّة» افترض السيّد فضل الله عدّة احتمالات في تحديد معنى هذا المصطلح يمكن إجمالها بالتالي:

الاحتمال الأوّل: أن يكون المراد من الولاية التكوينية تدبير الكون وإدارته.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد منها بمعنى تنفيذ الأوامر الربّانية كما هي وظيفة الملائكة كما دلّ الدليل على ذلك.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد منها المعجز والخارق للمألوف.

وقد ناقش السيّد فضل الله هذه الاحتمالات من وجهة نظر الدليل القرآني.

أمّا الاحتمال الأوّل، فإنّه لا ينهض لإثباته الدليل القرآني، بل إنّ القرآن الكريم على خلافه، كما في قوله تعالى: ﴿**وَقَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الأَرْضِ يَنبُوعاً * أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الأَنْهَارَ خِلالَهَا تَفْجِيراً * أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاء كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفاً أَوْ تَأْتِيَ بِاللّهِ وَالْمَلآئِكَةِ قَبِيلاً * أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاء وَلَن**

(١) راجع الندوة: ج١، ص٣٤١ ـ ٣٤٣، وبحث «صورة النبيّ محمّد ﷺ في القرآن الكريم» مرجع سابق ص٧٢.



نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَاباً نَّقْرَؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إَلاَّ بَشَراً رَّسُولاً﴾ [الإسراء: ٩٠ ـ ٩٣] وهو دالّ على عدم قدرته على مثل هذه الأمور المقترحة. وكذلك قوله تعالى: **﴿قُل لاَّ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَآئِنُ اللّهِ وَلا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾** [الأنعام : ٥٠]، وقوله تعالى: **﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعاً مِّنْ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾** [الأحقاف : ٩].

ولا يقال إنّها في مقام نفي القدرة الذاتية للنبيّ في مقابل القدرة المستندة إلى الله تعالى، فإنّه يمكن أن يجاب على ذلك: بأنّه خلاف الظاهر، إذ إنّ ظاهر هذه الآيات نفي القدرة الفعلية، وبما هو بشر لا يملك ممّا سئل الإتيان به.

نعم للنبيّ القدرة على الإتيان بالمعجز ممّا يثبت صدق دعواه أو ما يتوقّف عليه العمل النبويّ والرسالة، ولكنّه معنى يختلف عن الولاية التكوينيّة للنبيّ والأئمّة على نحو تكون إدارة الكون أو تدبيره لهم يعني افتراض النقص في ولاية الله وقدرته وهو معنى مرفوض قطعاً.

وعلاوة على ما تقدّم فإنّ الظاهر من حياة الأنبياء ينفي ثبوت الولاية على الكون لهم، فإنّه لم يعهد في حياتهم أنّهم كانوا يتصرّفون في الكون على هذا النحو، حتّى في مواجهة التحدّيات التعجيزيّة التي واجهتهم. نعم لهم ذلك في نطاق ما يعرف بالمعجزة اصطلاحاً، وهو أمر مختلف عن الولاية التكوينيّة.

وأمّا الاحتمال الثاني الذي يفترض أن يكون للأئمّة والأنبياء الولاية على الكون على حدّ وظيفة الملائكة فيما أسند إليهم من أعمال، فإنّه احتمال لا



ينهض به دليل لا من القرآن الكريم ولا من السُّنّة.

وأمّا الاحتمال الثالث وهو الذي يفترض الولاية لهم بمعنى الإتيان بالخارق للمألوف فيما يعرف اصطلاحاً بالمعجزة فهو صحيح ولكنّه غير الولاية التكوينيّة اصطلاحاً، وإلاّ فإنّ المعجزة ممّا ثبت إمكان صدوره عن الأنبياء والأئمّة بالدليل ولا نقاش فيه، وإنْ كان ثمّة جدل في حقيقته وتفسيره، وإنّه يصدر عن نفس نبويّة أو يجريه الله تعالى على يد الأنبياء كما ذكرنا ذلك تفصيلاً في مبحث المعجزة.



مع قصص الأنبياء



قصّة آدم عليه السلام

عالج السيّد فضل الله قصّة آدم عليه السلام في عدّة مواضع من تفسيره «من وحي القرآن»، نحاول أن نستعرض أهمّ المواضيع تلك، ثمّ نتحدّث عن أهمّ الأفكار الأساسية الواردة فيها: فقد كتب تفسيراً لقوله تعالى من سورة البقرة: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ * وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَـؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * قَالُواْ سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُمْ بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ**﴾ [البقرة: ٣٠ ـ ٣٣].

في هذه الآيات حديث عن خلق الإنسان وعن الأجواء التي رافقته في حوار الله مع الملائكة حول القيمة المعنوية لهذا المخلوق الجديد من خلال الدور الذي أوكل إليه، والدرجة التي وضع فيها في سلّم التقييم للموجودات.. وسنحاول في هذا الدرس أن نتلمّس النقاط الهامّة في هذه القصة من خلال العرض الساذج للصورة.. ومع التوقّف أمام بعض الجوانب التي تثير التفكير.



كيف نفهم الحوار كحقيقة موضوعيّة؟

إنّنا نقرأ في هذه الآيات حواراً مثيراً بين الله سبحانه وبين الملائكة.. فقد أوحى الله إليهم أنّه جاعل في الأرض خليفة.. ويبادر الملائكة بإثارة السؤال الذي ينطلق من غرابة الموضوع، لأنّهم فهموا أنّ هذا الخليفة لا يقوم بالمهمة كما يجب، بل يجعل من الحياة مجالاً للفساد وسفك الدماء فكيف ينسجم ذلك مع الدور المقدّس للخلافة التي تعني سموّاً في الروح وانطلاقاً في الإخلاص لله بالعبادة والامتثال لأمره ونهيه ويطرحون ـ مع سؤالهم هذا ـ أنفسهم كبديل لهذا الخليفة، ويثيرون في أنفسهم الفكرة التي توحي بأنّهم يمارسون الدور بإخلاص فهم يسبِّحون الله ويقدِّسونه من دون أن يصاحب ذلك أيّ شرّ أو فساد.. وربّما كان هذا الطرح لدورهم أمام فكرة خلق الخليفة الجديد منطلقاً ممّا علموه من أنّ غاية الخلق للموجودات هي عبادة الله كما أشارت إليه الآية الكريمة: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾ [الذاريات: ٥٦].. ولكنّ الله سبحانه يوحي إليهم من جديد أنّ معرفتهم بالدور الطبيعي للخليفة محدودة، فهي لا تقتصر على العبادة بمعنى التقديس والتسبيح بل تتعدّاه إلى أبعد من ذلك ممّا يدخل في إدارة الكون على أساس من الإدارة الحكيمة المنطلقة من شريعته ونظامه.. وبذلك يرتبط السؤال بالجواب، ثمّ يثير الله أمامهم التحدّي الإلهيّ الذي يوضح أمامهم الفكرة الواسعة للخلافة التي أعدّت لها طاقات الإنسان، ولم تعد لها طاقاتهم لأنّ الله قد منح كلّ مخلوق من الطاقات والمواهب ممّا يؤهّله للقيام بالدور الذي أوكل إليه، وبهذا نعرف طبيعة خلق الحيوان فيما أودعه فيه من قوى، بإزاء الإنسان، تبعاً لاختلاف الأدوار والمهمّات.



وطلب منهم أن يقفوا في موقف الموازنة الفكرية بينهم وبين هذا المخلوق الجديد، ليتعرَّفوا الميزة التي أعطاه الله إيّاها من خلال خلقه ممّا يجعله مؤهّلاً للقيام بهذا الدور.. فهو يعرف من خلال طبيعته كلّ ما أودعه الله في الأرض من موجودات وظواهر وأسرار. ويعرف كيف يتعامل معها.. وأمّا هم فهم لا يعرفون شيئاً من هذا.. لأنّهم مطبوعون على المعرفة المحدودة التي لا تعيش إلاّ في إطارٍ خاص من العبادة التقديسيّة والتسبيحيّة ونحوها.. وهكذا يطلب منهم أن يعرفوا ما في الأرض.. ويتكشَّف أمامهم الجهل.. فيعترفون به في خضوع وتقديس.. ويريد الله أن يؤكّد لهم الفكرة.. فيطلب من آدم أن يعرّفهم ما يعلمه ويقوم آدم بعرض ذلك كلّه عليهم.. وتتمّ المعرفة المنطلقة من الإيمان من جهة، ومن الممارسة من جهةٍ أخرى، وينتهي الفصل بالآية التي توحي بالحقيقة الإلهية الممتدة التي تقرّر العلم المطلق لله في مقابل العلم المحدود لكلّ مخلوقاته ممّا يجعل لكلّ مخلوق دوراً ينبغي له أن يقف عنده فلا يعترض على ما لا يعرف سرّه من أفعال الله بل ينتظر أن يعلّمه الله ذلك، أو يقف بخشوع ليسلم بأنّ كلّ شيء يجري وفق الحكمة، وإنْ لم نعرف سرّه وحكمته.

ذلك هو العرض التفصيلي لما توحيه الآية في معناها الحرفي في إطار القصّة..

ولا بدّ لنا من أن نثير عدّة نقاط في هذه الآيات.

١ ـ ما معنى هذا الحوار.. هل هو قصّة حقيقيّة دار الحوار فيها بين الله وبين الملائكة، أو هو أسلوب قرآني لتقريب الفكرة بطريقة الحوار لأنّه أقرب إلى فهم الفكرة من الأسلوب التقريري. فإنّ أسلوب الحوار متحرّك يوحي بالحركة في الفكرة عندما تتوزّع تفاصيلها على عدّة أشخاص بين



السؤال والجواب، بينما نشعر ـ في الأسلوب التقريري ـ بأنّ الفكرة تسير بشكلٍ رتيب هادئ لا يثير في النفس أيّ شعور غير عاديّ إلاّ من خلال طبيعة الفكرة.

وليس هذا الأسلوب بدعاً في الأساليب القرآنية، فنحن نجد في كثير من آيات القرآن حواراً يدور بين الله وبين ما لا يعقل ولا ينطق من مخلوقاته كما فيما حكاه الله سبحانه في خلق السموات والأرض إذ قال لهما: ﴿**ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ**﴾ [فصّلت: ١١]. لتقريب فكرة خضوعهما التكويني لله بما أودعه فيهما من قوانين طبيعية تسير بهما وفق إرادته وحكمته.

ولا بدّ لنا في الجواب عن هذا التساؤل من الحديث عن موقفنا حيال الظواهر القرآنية، فهل لنا أنْ نتصرّف فيها فنحملها على غير ما يفهم من مدلولها الحرفي أوّلاً؟

إنّ الطريقة العقلانية في التفاهم تقضي بأنّ الظواهر الكلامية حجّة ما لم يكن هناك دليل عقلي يمنعنا من الأخذ بها وقد جرى القرآن على هذه الطريقة في أسلوبه.. فلا بدّ لنا من السير عليها فيما نأخذ منه أو ندع، فإذا أخبرنا بوجود حوار ضمن قصّة ولم يكن هناك مانع عقلي من الإقرار به، فيلزمنا الإقرار به واعتباره حقيقة واقعة.. أمّا إذا كان هناك مانع عقلي فلا بدّ من حمله على ما ينسجم معه على أساس قواعد المجاز والكناية والاستعارة.. كما في الآيات التي تحدّثت عن وجه الله ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**﴾ [القصص: ٨٨] أو عن يد الله ﴿**وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ**﴾ [المائدة : ٦٤]، ﴿**يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾ [الفتح : ١٠]. ممّا يوحي بأنّه تعالى جسم كالأجسام.. ولما



قام الدليل العقلي على امتناع الجسمية لله حملنا الآيات على أنّها واردة مورد الاستعارة للتعبير عن الذات في كلمة الوجه، وعن عطائه وقوّته في كلمة اليد، لمناسبات لغوية تقتضي ذلك، والآن.. ما موقع قصّتنا من هذه القاعدة.

قد يعالج البعض القضية من خلال هذا السؤال..

كيف نفهم الحوار كحقيقة موضوعية.. هل كان الله سبحانه في مقام استشارة للملائكة فيما يريده من خلق هذا الخليفة أو كان في مقام إخبارهم بذلك.. لا بدّ من رفض الشقّ الأوّل من السؤال لأنّ الاستشارة تنطلق من محاولة الوصول إلى الرأي الأصوب الذي يستتبع الجهل بالواقع ممّا يستحيل نسبته إليه تعالى.. فإذا كانت القضية إخباراً عمّا يريد الله فعله، فكيف نفسّر اعتراض الملائكة عليه، مع أنّنا نعرف من خلال القرآن الكريم، أنّهم ﴿**عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ * لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ**﴾ [الأنبياء: ٢٦ ـ ٢٧]. وهنا يعود السؤال من جديد كيف نفسِّر الحوار.. ونقول ربّما تكون القضية واردة مورد التساؤل أمام الأخبار، وليس هناك ما يوجب اعتبار السؤال اعتراضاً، فإنّ طبيعة الموضوع تدفع للتساؤل عن سرّ الحكمة فيه.. وتثير الدهشة والاستغراب.. فكيف يخلق الله مخلوقاً، ليكون خليفته في الأرض، في الوقت الذي تتمثّل حياته في التمرّد على الله بالفساد وسفك الدماء.. إنّ القضية تشبه اللّغز بحسب طبيعتها.. وفي هذا الإطار يمكن أن تكون القضية جواباً عن سؤال أثارته الملائكة لكشف الموضوع، ويمكن أن تكون جواباً عن سؤال تفرضه طبيعة القضية، بعيداً عن أجواء الحوار الحقيقي.. وقد نستطيع أن نتبنّى الفقرة الثانية، لأنّ الآيات بمجموعها توحي بأنّ في القضية نوعاً من التحدّي الذي يوجَّه نحو



الملائكة، بإثارة محدودية علمهم من جهة، وبتوجيه السؤال إليهم لإظهار عجزهم وتكليف آدم بالإجابة عنه.. وقد يقرب هذه الفكرة.. أنّنا لا نفهم الوجه في إدارة هذا الحوار مع الملائكة.. فإنّ حوار الله مع مخلوقاته ينطلق غالباً من القضايا التي تتعلّق بمسؤولياتهم وتكاليفهم، أمّا أن يكون متمثّلاً في الأمور التكوينيّة التي يريد إيجادها فهذا ما لا نعرف له وجهاً.. ومن الطبيعي أنّ هذا لا يعتبر مانعاً عقلياً عن حمل اللّفظ على ظاهره، لاسيّما وأنّنا لا نملك الكثير من المعرفة لعالَم ما وراء الطبيعة، فنحن لا نعرف كيف يقولون، وكيف هم، وما هي العلاقة بينهم وبين الله سبحانه، وما هو الجوّ الذي يمكن أن يعيش فيه هذا الحوار.. كلّ هذا لا نملك له سبيلاً للمعرفة فإنّ هذه القضايا ممّا نعرف وجودها بشكلٍ ضبابي لأنّنا لا نجد وسائل الإيضاح التي تجعلنا نتمثّل الفكرة بوضوح..

إنّنا نستقرب اعتبار الموضوع أسلوباً قرآنياً لتوضيح الفكرة، ولكنّنا لا نجزم بذلك، لأنّ المعطيات التي قدّمناها لا تدع مجالاً للجزم.. بل ربّما نلتقي ببعض الأحاديث المأثورة التي تدعم الفرضية الأولى.. فيما يأتينا من حديث..

بقيت هناك نقطة لا بدّ من الإشارة إليها في هذا المجال وهو موضوع الصدق والكذب، إذ كيف يسوغ الأخبار بحدوث الحوار الذي لم يحدث، وبحكاية القول الذي لم يقل.. ولكنّنا نعرف من الأبحاث التي تحدّثت عن الصدق والكذب، في أبواب الكناية وفي غيرها.. أنّهما يخضعان ـ في مقياسهما ـ لما يقصد حكايته، فإنّ قصد المتكلّم الأخبار بما يحكيه عن الواقع أمكن الحكم عليه بالصدق إنْ كان مطابقاً له، وبالكذب إنْ لم يكن مطابقاً.. أمّا إذا لم يقصد الأخبار عن الواقع في مضمون الحكاية، بل قصد



اعتبارها وسيلة للإخبار عن شيءٍ آخر فإنّ الاعتبار به لا بها.

٢ ـ ما هو معنى الخلافة التي جعلها الله للإنسان، فيما تدلّ عليه الآية، ربّما يذكر هنا معنيان:

أوّلهما: الخلافة عن الموجودات السابقة على خلق الإنسان.. انطلاقاً من بعض الأحاديث المروية التي تذكر أنّ هناك فصائل حيّة عاشت في الأرض، قبل الإنسان، وعاثت فيها فساداً وسفكت الدماء ثمّ انقرضت بعد ذلك.. وجاء الإنسان ليخلفها على هذه الأرض، وهناك أحاديث تعطي لتلك الموجودات الصفة الإنسانية أو الآدمية باعتبار وجود آلاف من الآدميين قبل آدم أبي البشر.

ثانيهما: الخلافة عن الله وقد وردت عدّة آيات بهذا المضمون كما في قوله تعالى: ﴿**يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ**﴾ [ص: ٢٦]. وقوله تعالى: ﴿**ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلاَئِفَ فِي الأَرْضِ مِن بَعْدِهِم لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ**﴾ [يونس: ١٤]. وعلى هذا يكون معنى الخلافة عن الله هو إدارة الأرض وبناؤها وإعمارها على وفق إرادة الله، ولعلّ الرأي الثاني أوفق بظاهر الآيات لأنّ سياقها يوحي بأنّ الملائكة لم يطرحوا سؤالهم انطلاقاً من الإفساد وسفك الدماء فقط بل باعتبار أنفسهم مؤهّلين لذلك، وكان وحي الله إليهم في إطار بيان الخصائص التي يملكها هذا المخلوق ولا يملكونها ممّا يؤهّله للقيام بالمهمة الموكولة للخليفة.. فكأنّ القضية هي قضيّة الدور الذي يراد للخليفة أن يقوم به، لا مجرّد خلق موجود جديد يخلف الكائن القديم. ولهذا كان الحوار منطلقاً من موقع الخصائص الموضوعية للخلافة الموجودة في الإنسان المفقودة في غيره. ولو كانت القضية كما يتوهّم في المعنى الأوّل لما كان هناك أيّة حاجة



لكلّ هذه التفاصيل فإنّ الخلافة عن الموجودات السابقة لا تحتاج إلى ميزة ذاتية أو ميزة عن الملائكة.

ونحن في ترجيحنا للمعنى الثاني لا ننكر ما ورد في الأحاديث من وجود خلقٍ آخر، فإنّ قضية وجوده وعدمه لا يرتبط بخلافته عنه وعدمه كما هو واضح.. وقد تصلح هذه الأحاديث أن تكون تفسيراً للسؤال المطروح في أكثر من مجال أمام هذا الحوار القرآني، وهو من أين عرف الملائكة أنّ هذا المخلوق الجديد يسفك الدماء ويفسد في الأرض مع أنّه لم يدخل مجال التجربة بعد، وتنوّعت الأجوبة بين جواب يفسّر ذلك بدراستهم للخصائص المادية التي يتميّز بها الإنسان من حيث إنّه مخلوق أرضي تتوفّر فيه كلّ سلبيات العنصر الأرضي في محدوديته ومادّيته.. ممّا يفسح المجال لمثل هذه الممارسات السلبية، وبين جواب يتحدّث عن تجربة إنسانية سابقة من خلال بعض الموجودات السابقة المنقرضة، وبين جواب يطرح القضية في اتّجاه آخر لا يتحدّث عن معلومات ذاتية حسّية أو استنتاجية، كما في الجوابين السابقين، بل يتحدّث عن إمكانية أن يكون الحوار ـ لو كان هناك حوار حقيقي ـ غير مذكور بتمامه، بل يمكن أن يكون هناك جوانب أخرى للحوار لم يتعلّق غرض ببيانها في القصّة على أساس الطريقة القرآنية التي تختصر القصّة فلا تذكر كلّ التفاصيل بل تقتصر على الأشياء التي تتّصل بالهدف الأساسي فيها. فربّما كان الملائكة قد سألوا بعد إخبار الله لهم بجعل الخليفة، عن خصائصه وأعماله وأدواره، فأجابهم الله بما يحدث منه من قضايا لا تنسجم مع إرادته كقضايا الإفساد في الأرض وسفك الدماء.. فاستغربوا ذلك وسألوا عن الحكمة في ذلك.. فكانت معرفتهم مستمدّة من تعريف الله لهم بذلك في إطار القصّة.. وهذا ما نستقربه على



أساس دراسة طبيعة الأشياء، أمّا إذا تمّت الأحاديث المأثورة من جهة السند فإنّنا نتبنَّاها ـ في تفسير السؤال ـ باعتبارها الحجّة على التفسير بعيداً عن الآراء والظنون.. ولا بأس من الإشارة إلى بعض هذه الأحاديث، فمنها ما جاء في تفسير العياشي ـ عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام قال: **ما علم الملائكة بقولهم: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء﴾** [البقرة : ٣٠] **لولا أنّهم قد كانوا رأوا مَنْ يفسد فيها ويسفك الدماء.**

ثالثهما: كيف نفهم طبيعة الخلافة عن الله؟

لعلّ المراد منها إدارة ما يحتاج إلى الإدارة والرعاية والتدبير في بناء الحياة في الأرض على أساس النظام الذي جعله الله واختاره، وبهذا يظهر الدور الكبير الذي أعدّه الله للإنسان، بما أودعه فيه من قوّة المعرفة التي يستطيع من خلالها استيعاب كلّ ما حوله من الظواهر والموجودات، وما أعطاه من طاقة العقل الذي يدرك به الخير والشرّ، والصلاح والفساد، ويوازن به بين الأمور التي يواجهها ليستنتج منها أفكاراً جديدة، ويثير منها الحلول الصحيحة لمشاكل الحياة وقضاياها.. ولعلّ هذا الدور هو الذي عبَّر الله عنه بالأمانة في قوله تعالى: **﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾** [الأحزاب : ٧٢].

وربّما كان هذا التصوير الكنائي لمواجهة هذه المخلوقات الضخمة بالمسؤولية تدليلاً على عظمة الدور الذي يمثّله الإنسان عندما يقوم به.

وقد نفهم من الإشارة إلى تعليم آدم الأسماء كلّها، في معرض تبرير صلاحيّته للخلافة ـ أنّ للعلم دوراً كبيراً في هذا المجال، وأنّ الطاقات التي



أودعها الله في الإنسان دون أيّ مخلوقٍ آخر هي الأساس في هذا الدور.. فمن خلالها يستطيع أن ينتج علماً وأنْ يتحوّل إلى شيءٍ نام متحرّك في كلّ اتّجاه يبلغه الفكر أو تقود إليه التجربة كمظهر من مظاهر الخلق والإبداع.

وبهذا انطلقت مسؤولية الإنسان للقيام بدوره بالانسجام بين طبيعة الحياة وبين إرادة الله وتسخير القوى التي بين يديه في سبيل الخير لا في سبيل الشرّ، وهذا هو الذي يرفعه إلى المستوى الكبير لدى الله فيكون أفضل من الملائكة الذين يمارسون الخير بشكلٍ تكوينيّ، فلا فضل لهم في ذلك أمّا إذا ابتعد عن ممارسة دوره من موقع المسؤولية فإنّه يتنزَّل إلى أسفل من درجة الحيوان الذي يعيش الشهوة ونتائجها بشكلٍ غريزي، فلا إثم عليه في ذلك..

إنّ سرّ الإنسان هو علمه وعقله وإرادته.. فهو الذي يميّزه عن سائر الموجودات من ناحية ذاتيّة، وهو الذي يؤهّله لأنْ يتسلَّم زمام الأمور في الحياة الدّنيا من خلال تسخير القوى الطبيعيّة له.. أمّا من الناحية العملية فإنّ عمله هو الذي يحدّد قيمته وموقعه على أساس ما أنزله الله في قرآنه ﴿**إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**﴾ [الحجرات: ١٣].

٤ ـ مَنْ هو الخليفة، هل هو آدم أو النوع الإنساني كلّه؟

الظاهر من الآية الكريمة أنّه النوع الإنساني، لأنّ آدم الشخص محدود بفترة زمنيّة معيّنة ينتهي عمره بانتهائها فكيف يمكنه القيام بهذا الدور الكبير الذي يشمل الأرض كلّها ويتّسع لكلّ هذه المرحلة الممتدة من الحياة، هذا أوّلاً، وثانياً: إنّ الملائكة قد وصفوا هذا الخليفة بأنّه يفسد في الأرض ويسفك الدماء، وهذا الوصف لا ينطبق على آدم بل ينطبق على بعض



الجماعات التي يتمثّل فيها النوع الإنساني في مدى الحياة.

وقد نلاحظ في هذا المجال أنّ هذا اللّفظ (الخليفة) قد استخدم في خطاب بعض الأنبياء والناس في أكثر من آية.. وربّما نستطيع من هذا، أنْ نستوحيَ الفكرة القائلة بأنّ تعليم آدم الأسماء ليس تعليماً دفعياً بل هو تعليم القابلية والإعداد بالشكل التدريجي الذي تواجهه البشرية في السلم التطوّري للعلم. والله العالِم.

وقد يتساءل البعض: أنّ الله حدَّد في بعض الآيات الكريمة الاستخلاف بالمؤمنين كما جاء في قوله تعالى: ﴿**وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ**﴾ [النور : ٥٥]. فكيف تقول إنّ المراد بالخليفة النوع الإنساني كلّه؟

والجواب: أنّنا قلنا بأنّ الخليفة هو النوع الإنساني في مقابل التحديد بشخص آدم، فإنّ الخلافة على قسمين عامّة وخاصّة أمّا العامّة فهي التي جعلها الله للنوع الإنساني بشكلٍ عام في مقابل الفصائل الأخرى من الموجودات الحيّة من خلال ما يملكه من الطاقات والخصائص العامّة التي يستطيع أن يستخدمها فيما يريده الله، أو فيم يمكن أن يصل به إلى رضا الله.

أمّا الخاصّة فهي الولاية والسيطرة على الآخرين بشكلٍ مباشر، وهو ما تعبِّر عنه هذه الآية التي توحي بأنّ الله سيمكِّن للمؤمنين في الأرض ويمنحهم السلطة الفعلية، كما منح من قبلهم، فلا تنافي ما ذكرناه في معنى الآية.



٥ ـ ما هي الأسماء التي علَّمها الله لآدم؟

لقد استفاضت النصوص الدينية في الأحاديث الواردة عن أئمّة أهل البيت وعن غيرهم في أنّ المراد منها هي أسماء الموجودات الكونية سواء منها الموجودات العاقلة أو غيرها ولعلّ هذا هو الذي توحي به طبيعة الجوّ الذي يحكم الموقف في هذه الآيات، وينسجم مع مهمّة الخلافة عن الله في الأرض التي أعدَّ لها الإنسان، فإنّها تفرض المعرفة الكاملة بكلّ متطلّباتها ومجالاتها.

جاء في تفسير العياشي عن أبي العبّاس عن أبي عبد الله جعفر الصادق عليه السلام قال: سألته عن قول الله: ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا..**﴾ [البقرة : ٣١] ماذا علَّمه؟ قال: **والأرَضين والجبال والشعاب والأودية.**

وجاء في تفسير الطبري عن ابن عبّاس، قال: علَّم الله آدم الأسماء كلّها، وهي هذه الأسماء التي يتعارَف بها الناس: إنسان ودابّة وأرض وسهل وبحر وجبل وحمار وأشباه ذلك من الأُمم وغيرها.

وهناك اتّجاه في تفسير ذلك بأسماء الملائكة وأسماء ذرّيته دون سائر أجناس الخلق..

٦ ـ لقد حاول الكثيرون من المفسّرين التوقّف عند كلمة قَالَ ﴿**وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ**﴾ [البقرة : ٣٣] وحاولوا أنْ يفسِّروا كلمة ﴿**وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ**﴾ فتساءلوا عمّا كانوا يكتمونه، وذكروا في ذلك وجوهاً، منها «أنّه ما كتمه إبليس في نفسه من الكِبَر والاغترار تنزيلاً للواحد منزلة الجمع باعتباره ملحقاً بهم ومنها» أنّه قولهم: لن يخلق ربّنا خلقاً إلاّ كنّا أعلم منه وأكرم.. ولكنّنا لا نجد لهذا أو ذاك حجّة على التفسير، بل الغالب على



الظنّ ـ والله أعلم ـ أنّ الآية لا تختلف عن مثيلاتها من الآيات التي تحدّثت عن صفات الله من خلال مناسبة الموضوع في الآية من أجل التأكيد على عظمة الله في أيّ موقف من مواقف القرآن، وعلى ضوء هذا، ربّما يكون الحديث عن علم الله للغيب، منسجماً مع الحديث عن الطبيعة الممتدة الفاعلة للخليفة في هذا المخلوق الجديد ممّا لم يحط الملائكة بعلمه، ولا بدّ في هذا المجال من الإيحاء بسعة علم الله بالمستوى الذي يحيط بكلّ ما يظهره الإنسان أو يضمره ليوقظ في نفسه الإحساس الدائم بالرقابة المستمرّة الشاملة لله عليه ممّا يحقّق له مزيداً من الانضباط والشعور العميق بعظمة الله.. وفي هذه الحال لا نجد ضرورة تقدير أيّ شيء للكلمة لأنّ القضية لا تنطلق من طبيعة الواقعة الشخصية بل من الطبيعة الأساسية لصفات الله.

٧ ـ ربّما يشعر الإنسان مع هذه الآيات البيّنات بالحاجة إلى أن يعيش الإحساس بمنزلته ومستواه من خلال هذا الحوار الذي يجسّد التكريم الإلهيّ له من خلال المسؤولية الملقاة على عاتقه.

ولا بدّ ـ في هذا الإحساس ـ من التركيز على أنّ الخصائص الإنسانية الممنوحة له من الله ليست شرفاً يزهو به، بل هي مسؤولية يحملها من أجل تفجيرها وتنميتها وتركيزها على الأُسس التي يمكن له من خلالها أن يحقِّق الأهداف التي من أجلها كان وجوده.

ولعلّنا نستوحي من ذلك اعتبار هذه الطاقات التي أودعها الله فيه أمانة لديه فليس له أن يعطّلها ويجمّدها، أو يوجّهها إلى التفاهات التي لا تحقّق للحياة شيئاً جديداً ـ ولا تقدّمها خطوة إلى الأمام ـ بل يجب عليه أن يحرّكها ليحرّك الحياة من حوله وبذلك يخرج الإنسان عن الإطار الذي يحبس

فيه نفسه عبر مشاعر الفردية والأنانية التي تجعله لا يفكِّر إلاّ بنفسه، لأنّه لا يشعر بوجود الآخرين، أو بمسؤوليته الإنسانية عن رعاية هذا الوجود وحمايته من الانحراف والانهيار، بل كلّ ما عنده، هو ذاته فهي معبودة في أفكاره وأعماله بعيداً عن كلّ شيءٍ آخر.

إنّ الشعور بخلافة الإنسان عن الله، هو الذي يجدّد للإنسان ـ في كلّ يوم ـ حياته من خلال تجديد طاقاته وتحويلها إلى قوّة فاعلة متجدّدة تلاحق كلّ خطوات الواقع من أجل تركيزها على الطريق المستقيم.

وهذا هو ما يجب على العاملين في سبيل الله، أنْ يعمِّقوه في داخل نفوس النّاس كجزء من أساليب التربية الروحية التي يراد منها إيجاد الشخصية المسلمة الفاعلة المتعاطفة مع كلّ مجالات العمل في الحياة، المتطلِّعة في كلّ صباح جديد إلى واقع جديد ومسؤولية جديدة تنطلق أبداً في الآفاق الواسعة الشاملة التي تشرق بنور الله.

ولعلّ هذا هو الذي يحقِّق للإنسان الشعور العميق بوجوده الحرّ في داخل أعماقه بعيداً عن كلّ نوازع الضعف، وتهاويل الضغوط المنطلقة من القوى الموجودة خارج ذاته.. لأنّه يخلق في ذاته القوّة الهائلة المستمدة من شعوره بسيطرته على الكون كلّه من خلال دوره الكبير الممنوح له من الله خالق كلّ قوّة في الكون، لأنّه خالق الكون.. فليست هناك قوّة تتحدّى دوره أو تدمِّر له إنسانيّته في ضغوطها الطاغية.. بل هو القوّة التي تتحكّم في الضغوط الخارجية كلّها، من خلال قوّته الداخلية[1].

وكتب تفسيراً لقوله تعالى: ﴿**وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ**

(١) من وحي القرآن: ج١/ ١٤٧ ـ ١٦٦.



وَكُلاَ مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَـذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الْظَّالِمِينَ﴾ [البقرة : ٣٥].

﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾ [البقرة : ٣٦].

﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة : ٣٧].

﴿قُلْنَا اهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة : ٣٨].

﴿وَالَّذِينَ كَفَرواْ وَكَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا أُولَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة : ٣٩].

هذا هو الفصل الأخير من الفصول التي تحدَّث فيها القرآن الكريم عن بداية الخلق وعن دور الإنسان وقِيَمه، وكيف أراد الله سبحانه أن يظهر قيمة الإنسان وكرامته وأهمّيته من خلال الحوار بين الله والملائكة، ثمّ بين الملائكة وآدم الذي قام بدور المعلِّم لهم فيما تحدّاهم الله أن يعلّموه فلم يستطيعوا، ليوضح لهم السرّ في خلقه، ليتعرّفوا ـ من خلال ذلك ـ أنّ السلبيات التي تحدث من خلال وجوده وخلافته لا تقابل الإيجابيات الكبيرة جداً التي تكمن في طبيعة هذا الإنسان وفي مؤهّلاته الذاتية للخلافة عن الله في الأرض، ثمّ ينطلق في الفصل الثاني ليتحدّث عن رمز التقديس للإنسان، فيما أراده الله من الملائكة، في سجودهم لآدم، وهم الذين يمثِّلون القمّة في الروح والقرب من الله، فلمّا امتنع إبليس عن السجود له، كتعبير عن الكبرياء والاستعلاء عاقبه الله وأخرجه من رحمته.

أمّا في هذا الفصل فإنّ القرآن يدخل في تصوير تجربة الإنسان للمسؤولية، وكيف تتدخّل نوازع الإغراء الكامنة في طبيعته في سقوطه أمام التجربة أحياناً، وكيف استطاع إبليس أن يستغلّ ذلك في إزاحته عن الخطّ المستقيم من خلال إغراءاته وتسويلاته، وإنّنا في هذه الحلقة التفسيرية.. نريد أنْ نستوحيَ الآية في طبيعة القصّة.. ثمّ ندخل ـ بعد ذلك ـ في التفاصيل الفكرية للقضايا التي أثارها هذه الآيات وذلك في عدّة نقاط:

تجربة الإنسان الأوّلي

إنّ الله أباح لآدم وحوّاء، أن يسكنا الجنّة، ويستمتعا بكلّ ما فيها من لذائذ من دون حرج ولا تحديد، فلهما أنْ يأكلا من كلّ أشجار الجنّة حيث يشاءان.. ولكنّه منعهما عن شجرة واحدة كشرط لبقائهم في الجنّة فيما يوحيه جوّ الآيات.. ولا نريد أن ندخل في التفاصيل عن تحديد هذه الشجرة، هل هي شجرة تفاح، أو هي سنبلة، أو هي شجرة معنوية، كما يحلو للبعض أن يقول إنّها شجرة معرفة الخير والشرّ، لأنّ ذلك لا يمسّ طبيعة الموضوع ولا يفيدنا في شيء.

كانت أوّل تجربة لهما في الوجود.. وانسجما مع التجربة في بساطة وعفوية.. وكان الشيطان لهما بالمرصاد فقد عرف أنّ الفكر الذي يملكه الإنسان لا يقوى على مواجهة التحدّيات إلاّ من خلال التجارب المريرة التي يتعرَّف من خلالها أنّ الحياة لا تتمثّل في وجهٍ واحد، فهناك عدّة وجوه وألوان.. ولم تكن لهذين المخلوقين الجديدين أيّة تجربة سابقة مع الغشّ والكذب والخداع واللّف والدوران.. كان الصدق.. وكانت البساطة في مواجهة الأشياء، وكانت العفوية في تقبُّل الكلمات.. هي الطابع للشخصية



البريئة الساذجة التي تتمثّل في كيانهما.

وبدأت العملية من موقع حقده وحسده وعداوته.. فمشى إليهما في صورة الملاك الناصح ليقول لهم: إنّ هذا النهي عن الأكل من الشجرة لا يلزمهما، بل سيحصلان ـ من خلال تجاوزه ـ على لذّة الخلود والانطلاق في أجواء الملائكة.. وبدأت الكلمات الجديدة المغلّفة بغلاف من البراءة والنّصح تأخذ مفعولها في نفسيهما، فهما لم يتصوّرا أنّ هناك غشّاً في النوايا، وخداعاً في الأساليب.. بل كلّ ما عندهما الصفاء والنقاء والنظر إلى الحياة من وجه واحد، هو الحقيقة بعينها.. فاستسلما للكلمات من دون أنْ يشعرا بأنّ ذلك يمثّل تمرّداً على الله وعصياناً لإرادته فقد كان لأساليبه فعل السحر في نفسيهما تماماً كما هي الأحلام عندما تغرق الإنسان في أجواء روحية لذيذة فتبعده عن واقعه وعن حياته.

وسقطا أمام أوّل تجربة.. ونجح إبليس في التحدّي الأوّل للإنسان، فأهبطه من عليائه وأسقطه من مكانته.. لئلا يبقى الساقط الوحيدة في عملية التمرّد على الله.. فها هو يشعر بالزهو والرضا، لأنّه استطاع أن يهبط بقيمة هذا المخلوق الذي كرَّمه الله عليه، إلى درك الخطيئة ليصبح منبوذاً من الله. وجاء الأمر من الله إليهم جميعاً، آدم وحوّاء وإبليس أن يهبطوا جميعاً.. وأنْ يعيشوا في الأرض إلى المدى الذي يريد لهم أن يعيشوا فيه، ويتمتّعوا فيما هيّأه الله لهم من صنوف المتع واللّذّات.. وأن يواجهوا الموقف بين الفريقين، فريق الإنسان وفريق الشيطان، بروح العداوة التي يشعر معها الإنسان، بأنّ الشيطان لا يخلص له ولا يصفو له لأنّ مهمّته التي نذر نفسه لها هي إغواء الإنسان وإضلاله وإبعاده عن رحمة الله، ولذا فإنّ الحياة الجديدة تعتبر بداية الصراع.



ولم يترك الله سبحانه لإبليس أن يجنيَ ثمرة انتصاره، فأوحى لآدم بالطريقة المثلى التي يستطيع من خلالها أن يتراجع عن خطأه، لتكون أساساً ثابتاً في علاقته بالله في الحالات التي يشعر معها بالحاجة إلى اللّقاء به في عملية رجوع واستغفار.. واستجاب آدم لرعاية الله له ورجع إلى ربّه وعاد ـ كما كان ـ إنساناً يسبح في أجواء عفو الله ورحمته ورضوانه.. ليمارس دوره الجديد في الخلافة عن الله من موقع علاقة المخلوق التائب بخالقه الرحيم الغفور، ولم تكن عملية الهبوط عقوبة لهذا الانحراف عن أوامر الله بل لا يراد منها إلاّ الإبعاد والإقصاء عن مجال رحمة الله، بل هي تخطيط لكونٍ جديد يتحرّك فيه الإنسان على أساس هدى الله فيما يوجّه إليه من خلال رسالاته، ويمارس على أساس دوره الطبيعي في خلافته عن الله في الأرض.

وتحوّلت الجنّة إلى هدف كبير للإنسان من خلال خطواته العملية في الحياة.. فكما ساهمت المعصية الأولى في خروجه منها، فإنّ الطاعة لله تساهم في دخوله إليها من جديد.. لأنّ قيمتها تكمن في تمثيلها لرضوان الله ولطفه ورحمته، ممّا يعني ابتعاد المذنبين عنها وقرب المطيعين إليها، تلك هي الصورة الإجمالية المستوحاة من هذه الآيات الكريمة.. وتبقى أمامنا عدّة نقاط فكرية وعملية لا بدّ لنا من الوقوف أمامها وقفة تأمُّل وتفكير.

خطيئة آدم وعلاقتها بعصمة الأنبياء

إنّنا نعلم من بعض الآيات القرآنية اعتبار آدم نبيّاً وذلك في قوله تعالى: **﴿إِنَّ اللّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحاً وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾** [آل



عمران : ٣٣]. وقد تقرَّر لدى جمهور علماء الإمامية أنّ الأنبياء معصومون قبل النبوّة وبعدها فكيف يمكن أن نوفَّق بين ذلك وبين هذه الآيات الدالّة على أنّ هناك عصياناً من آدم وزوجته لأوامر الله لهما في الجنّة؟ ويجيبون عن ذلك، بأنّ للمعصية مجالين؛ المجال القانوني الذي يتحدَّد بالتمرّد على التكاليف الصادرة من الله بصفته مشرّعاً ومولى بحيث يطلب من المكلّف أنْ يمتثلها تحت طائلة العقوبة الأخروية أو الجزاء الدنيوي، والمجال الإرشادي الذي يتحدَّد بالتمرّد على الأوامر والنواهي الصادرة من الله بصفته ناصحاً ومرشداً يوجّه الإنسان نحو مصلحته من دون أن يلزمه بالسير على أساسها من ناحية قانونية، تماماً كأوامر الطبيب ونواهيه، فلا يترتّب عليها إلاّ الوقوع في الضرر الذي حذَّر منه، أو عدم النفع الذي أُريدَ له أن يحصل عليه.. ويعبّر عن النهي ـ في المجال الأوّل ـ بالنهي المولوي.. وفي المجال الثاني، بالنهي الإرشادي.. ويقولون إنّ العصمة لا تتنافى مع القسم الثاني من النهي لأنّ النبيّ لم يتمرّد على الله في فعل ما هو مبغوض له، بل كلّ ما هناك أنّه أساء إلى نفسه فيما وجّهه الله إليه من نصيحة وإرشاد.. وهذا هو ما نستوحيه من الآية فإنّ الظاهر أنّ النهي كان إرشادياً باعتبار أنّ نتيجته فقدان نعيم الجنّة، لا التعرّض لعقاب الله.. وقد نجد شواهد على ذلك من هذه الآية وغيرها.. فنحن نجد النهي هنا واقعاً بعد الحديث معهما عن حرّيتهما المطلقة في التنعُّم بنعيم الجنّة فيما يشاءان ممّا يوحي بأنّ القضية تتحرّك في إطار النصيحة.. ونجد ذلك في قوله سبحانه: ﴿**فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى * إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى * وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى**﴾ [طه : ١١٧ـ ١١٩]. فنحن نواجه ترغيباً في نِعَم الجنّة كأسلوب

من أساليب التشجيع على الانسجام مع التوجيه الإلهي.. من دون أن تكون هناك ضغوط تشريعيّة في هذا المجال.. فلم تكن القضية هي أن يعذّب أوّلاً، بل كلّ ما هناك هل يبقى في الجنّة أو لا يبقى فيها.. فلا منافاة فيها لفكرة العصمة من قريب أو من بعيد.

وقد يقول قائل: إنّ كثيراً من ظواهر القرآن لا تؤيّد هذه الفكرة فنحن نلتقي بقوله تعالى: ﴿... **وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى**﴾ [طه : ١٢١]. وبقوله تعالى: ﴿**فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ**﴾ [البقرة : ٣٧] وقوله تعالى: ﴿**رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا**...﴾ [الأعراف : ٢٣] وقوله تعالى: ﴿... **وَلاَ تَقْرَبَا هَـذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ**﴾ [الأعراف : ١٩].. فنحن نلاحظ أنّ المعصية ضدّ الطاعة، وأنّ الغواية ضدّ الرشد.. وأنّ التوبة لا تكون إلاّ عن ذنب.. وأنّ اعتبار الإنسان ظالماً لنفسه لا يكون إلاّ من خلال عصيانه لله.. ممّا كثر التعبير عنه في القرآن الكريم.

ونجيب على ذلك: أنّ كلمة المعصية لا تختصّ بالمعصية القانونية المستتبعة للعقاب، فيصحّ لنا أن نطلق على التمرُّد على أوامر الطبيب.. كلمة العصيان فتقول عصيتُ أمرَ الطبيب.. أمّا كلمة الغواية فإنّها ضدّ الرشد كما ذكر، ولكنّ الرشد قد يكون في جانب المصلحة الدنيويّة أو الذاتية وقد يكون في إطار المصلحة الأخرويّة.. وكذلك كلمة التوبة، فإنّها تعبّر عن الرجوع عن الخطأ سواء كان فيما يتعلّق بالأمور الدنيوية أو الأخروية فيقال تاب فلان عن العمل المضرّ من دون أن يكون محرَّماً في نفسه.

أمّا الظلم فقد يظلم الإنسان نفسه إذا منعها من الفرص الطيّبة التي تجلب لها الراحة الذاتية وقد يطلق الظلم على تعريضها للعقاب الأخروي.. أمّا



طلب المغفرة والرحمة فإنّه قد ينطلق من الشعور بالإساءة إلى مقام الله في ترك اتباع نصائحه، وبمنافاة ذلك لحقّ العبودية للخالق.. هذه هي بعض الأفكار التي أُثيرت في موضوع عصمة آدم. وقد تثار من جهةٍ أخرى وهي أنّ الجنّة ليست دار التكليف والمسؤولية، بل هي دار النعيم.. وقد يجاب بأنّ ذلك هو وصف الجنّة بعد الدّنيا، فلا نعلم أنّ ذلك هو شأنها قبل النزول للأرض، وقد يثير البعض القضية من زاوية ثالثة، وهي أنّه لا مانع من حصول المعصية من الأنبياء قبل النبوّة، لاسيّما في المعاصي الصغيرة التي لا تسيء إلى مكانتهم ولا تعتبر لطخة عار في تاريخهم ممّا لا ينسجم مع جوّ النبوّة.

وقد يرى البعض في قصّة آدم وضعاً خاصاً لا يرتبط بالأجواء التي تثيرها قضية العصمة كعنصر ذاتي من عناصر النبوّة الهادية.. وذلك فإنّ آدم يمثّل بداية الإنسان في وجوده، فهو الحلقة الأولى من هذه السلسلة الإنسانية الممتدّة في هذا الكون.. وهو خليفة الله في الأرض ـ بصفته الإنسانية ـ فكان لا بدّ له من أن يعيش التجربة الحيّة في مواجهة الإغراء ليخرج من بساطته الذهنية التي قد توحي له بأنّ الكون يعيش روح البراءة والصفاء في نصائحه وعلاقاته، لأنّ مثل هذه البساطة قد تؤدّي به إلى الوقوع في قبضة الغشّ والعداوة.. لأنّه لا يفهم معنى الغشّ والعداوة في حركة الحياة.. ولذا فقد كانت هذه القضية أسلوباً تجريبياً تدريبياً حيث يضعه في مواجهة الواقع ليتعرّف من خلال تجربته، طبيعة الضعف في تكوينه ونوعية الأساليب الملتوية التي يبتدعها الشيطان في الإغواء والإضلال ليأخذ من ذلك فكرة عملية عن الأسلوب الأفضل للمواجهة الدائمة مع الشيطان ليكون استعداده الجديد من خلال التجربة الحيّة لا من خلال الفكرة المجرّدة، وليفهم معنى العداوة في النتائج السيّئة التي انتهى إليها في إطاعته للشيطان.

قد يثور أمامنا سؤال: إنّنا نعرف في قصّة خلق آدم، في حوار الله مع الملائكة، أنّ الله قد خلقه للأرض ولم يخلقه ابتداءً ليعيش في الجنّة، فكيف نفسِّر هذا الأمر الذي يوحي بأنّ الجنّة كانت المكان الطبيعي له لولا العصيان؟ والجواب عن ذلك.. هو أنّ هذا الأمر الإلهي كان جزءاً من عملية التدريب الإلهي المرتكزة على فكرة الربط بين الجنّة والطاعة في وعي الإنسان مع علم الله بأنّه لن ينجح في الامتحان، فكان تقديره في خلقه للأرض من اشتراط البقاء في الجنّة بشرط غير متحقّق، فلا منافاة بين الأمرين.

وقد نستوضح الصورة في إطار الفكرة الأصولية التي يبحثها علماء الأصول في موضوع صيغة الأمر.. وهي أنّ دوافع الأمر قد تختلف، فقد يكون الدافع له هو إرادة حصول الفعل من المأمور، وقد يكون الدافع هو امتحان إخلاص المأمور وطاعته، أو إظهار قوّة إيمانه وإخلاصه، من دون أن يكون هناك أيّ غرض يتعلّق بالفعل، كما نلاحظه في أمر الله لإبراهيم بذبح ولده، لا لأنّ الله يريد ذلك (وذلك رفعه قبل حصوله) بل ليظهر عظمة التسليم المطلق لله في سلوك الأب والابن ليكونا مثلاً وقدوة للناس، وقد يكون الداعي أمراً آخر، وهو تدريب الإنسان على مواجهة حالات السقوط بتعريضه لتلك التجربة لينتبه إلى أمثالها في المستقبل كما في حالة آدم عليه السلام.

ونحن لا نجد أيّ مانع عقليّ في ذلك، بل هو واقع كثيراً في أفعال العقلاء وأساليبهم في الأوامر والنواهي.. ولا مجال للاعتراض هنا بأنّ الله كلّف آدم بما يعلم أنّه لا يمتثله من خلال الظروف الموضوعية المحيطة به، أوّلاً، لأنّ العلم بعدم الامتثال لا يمنع من التكليف أساساً باعتبار أنّ العلم معلول



للمعلوم وليس الأمر بالعكس..

وثانياً: أنّ التكليف لم يستهدف حصول الفعل بل استهدف وعي التجربة المستقبلة من خلال التجربة الحاضرة.

وعلى ضوء هذا نجد أنّ الأمر هنا، يشبه الأمر في قصّة إبراهيم، ولكن بطريقة متعاكسة في الموضعين.

التوبة ومدلولها في حياة الإنسان

﴿**فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ**﴾ [البقرة : ٣٧] لعلّ في هذه الآية بعض الدلالة على أنّ الموقف كلّه في قضية آدم كان تدريبياً من أجل أن يعيَ الإنسان في مستقبل حياته كيف تتحرّك الخطيئة في نفسه وكيف تدفعه بعيداً عن الله.. فقد عالجت هذه الآية قضية التوبة، ووضعتها في نطاق الأشياء المتلقّاة من الله ممّا يوحي بأنّ آدم لا يحمل أيّة فكرة فطرية عنها، فكان الإيحاء والإلهام من الله من أجل أن يتعلّم كيف يتراجع عن الخطأ فلا يستمرّ عليه.. أمّا طبيعة الكلمات فقد اختلف المفسّرون فيها، ولكنّ الأقرب إلى الذهن هو ما حدّثنا عنه القرآن في سورة [الأعراف: آية ١٢٣] في قوله تعالى: ﴿**رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ**﴾ [الأعراف : ٢٣].

إنّه الشعور العميق بطبيعة الخطأ وعلاقته بنفس الخاطئ وحياته وانعكاساته على قضية مصيره فليست القضية متّصلة بالله باعتبارها شيئاً يسيء إليه أو يمسّ سلطانه، ولكنّها متّصلة بالموقف الإنساني من الله بقدر علاقته بموقفه من مصلحة نفسه، ممّا يجعل من بقاء الذنب في موقعه خسارة كبيرة للإنسان في الدّنيا والآخرة، ويكون طلب المغفرة والرحمة

منطلقاً من الرفض الكبير للمصير الخاسر. فلا خسارة أعظم من خسارة الإنسان علاقة القرب إلى الله، لأنّه يخسر بذلك امتداده الإنساني في الطريق المستقيم(١).

وكتب في تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلاَ مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَـذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ * فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَاتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَـذِهِ الشَّجَرَةِ إِلاَّ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ * وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ * فَدَلاَّهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَا إِنَّ الشَّيْطَآنَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ * قَالاَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ * قَالَ اهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ * قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ﴾ [الأعراف: ١٩ ـ ٢٥].

وأراد الله أن يوحيَ إلى آدم بكرامته عليه، فيما يمهّد له من سبل رضوانه ونعمه.. فقال له: ﴿اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ وخذا حرّيتكما في التمتُّع بأثمارها فيما تختاران منها ممّا تستلذّانه أو تشتهيانه.. ﴿فَكُلاَ مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا﴾ لا يمنعكما منه مانع ﴿وَلاَ تَقْرَبَا هَـذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ فهي محرَّمة عليكما.. هذه هي إرادة الله التي انطلقت من موقع حكمته في توجيهكما إلى أن تواجها المسؤولية من موقع الالتزام والإرادة، في الامتناع عن بعض ما تشتهيانه من أجل إطاعة الله فيما يأمر به أو ينهى عنه.. فلا بدّ من تجربة أولى لحركة الإنسان في عملية الإرادة.. فلتبدأ تجربتكما الأولى، في هذه

(١) من وحي القرآن: ج١/ ١٧٩ ـ ١٩١.



الأجواء الفسيحة التي منحكما الله فيها كلّ شيء، ممّا يجعل من النهي الصادر منه إليكما، تكليفاً ميسَّراً لا صعوبة فيه ولا حرج.. فبإمكانكما السير في نقطة البداية من أيسر طريق.. ﴿**وَلاَ تَقْرَبَا هَـذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ**﴾، الذين يظلمون أنفسهم، ويسيئون إليها بالانحراف عن خطّ المسؤولية في طاعة الله.. ولم يكن لديهما أيُّ حافزٍ ذاتي يدفعهما إلى المعصية، لأنّهما لا يشعران بالحاجة إلى هذه الشجرة بالذّات.. ما دامت الشجرة لا تمثّل شيئاً مميّزاً في شكلها وثمرها.. فليست هناك أيّةُ مشكلةٍ في ذلك.. ولكنّ إبليس، الذي أخرجه الله من الجنّة، ومنعه أن يسكنها، كان يملك الاقتراب منها، أو التردُّد عليها.. فعمل على أن يثير في داخلهما الأفكار التي تجعل من هذه الشجرة قضيّةً مهمّةً ذات أبعادٍ كبيرةٍ في حياتهما.. وأنْ يحوِّل هذا السلام الداخلي، والصفاء الروحي اللّذين يعيشانهما في علاقتهما بالله.. إلى حالةٍ عنيفةٍ من الهمّ والقلق والتطلُّع إلى آفاق موهومةٍ يفتحها الخيال الذي يريد إثارته في أحلامهما.. وتلك هي قصّة الأحلام السعيدة في أكثر مظاهرها.. فهي تتحرّك من مواقع الخيال الذي يتحرّك في النفس كما يتحرّك الضباب، فيحسّ معه الإنسان بسحر الغموض الذي لا يطيق معه أن يخرج إلى مطالع النور.. وكلّما زادت خيالات الإنسان، كلّما ابتعدت الصورة الحقيقيّة عن وجدانه لأنّه يعطيها ضخامة لا تملكها، وسحراً لا تحتويه.

وهذا هو الذي يزيِّن المعصية لدى الإنسان، عندما يتحرّك للاعتداء على ما يملكه غيره، ممّا يملك مثله، على أساس الخيالات التي تصوّر له أنّه يتميَّز عمّا لديه، وهذا ما عبَّر عنه الإمام عليّ عليه السلام عندما كان جالساً بين أصحابه ذات يوم فمرَّت امرأة جميلة فرمقها القوم بأبصارهم، فقال

لهم: «**إنَّ هذه الفحول طوامح وإنّ ذلك سَبَبُ هبابها، فمن وَجَدَ في نفسه شيئاً فليلامس امرأته فإنّما هي امرأة كامرأة**». وذلك هو ما يريد أن يثيره في أنفسهم.. أنّه ليس هناك فرق بين الشهوة التي يحصل عليها من الاتصال بامرأته أو من الاتصال بامرأة أخرى.. إلاّ فيما يثيره الخيال في نفس الإنسان من أخيلة وأوهام، فيما تحدثه من أحاسيس ومشاعر حميمة لا أساس لها.. وهذا هو ما بدأه إبليس في تجربته الأولى لإغواء آدم.. فقد عاشا في الجنّة.. ولا فكرة لهما عن المستقبل.. ولا عن الحياة والموت، أو عن الخلود والفناء.. ولا طموح لهما في مسألة الملك والرفعة، فهما هنا ـ في الجنّة ـ في رضوان الله ونعيمه، يعيشان السعادة والطمأنينة والسلام الروحي، من دون مشكلة.. ﴿**فَوَسْوَسَ لَهُمَا**﴾ بطريقته الخاصّة، وأثار في داخلهما الإحساس بفكرةٍ جديدةٍ لم تخطر لهما على بال.. فهما هنا ـ في الجنّة ـ يستمتعان بكلّ شيءٍ فيها، ما عدا هذه الشجرة.. فلماذا المنع عن هذه الشجرة بالذّات.. لا بدّ أنّ هناك سرّاً خفيّاً وراء ذلك.. فما هو هذا السرّ، وكانا يسيران عاريين، لا يلتفتان إلى شيء يميّز عضواً عن عضو في جسديهما.. ممّا يثير الحياء والخجل.. وبدأت الأَخيلة الجديدة تثير علامات الاستفهام أمامهما.. ما هذا وما هذا؟ وما دور هذا؟ وما دور ذاك..؟ وتحوّلت الوسوسة الخفيّة الدائمة إلى حالة من القلق الخفيف الذي يزحف على المشاعر فيحرّكها في حالةٍ من التوتُّر والارتباك.. واستمرّ إبليس في إثارة الوسوسة في داخلهما ﴿**لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَاتِهِمَا**﴾ ليعيشا هذا الهاجس العضويّ في جسديهما.. وقال: ﴿**مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَـذِهِ الشَّجَرَةِ إِلاَّ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ**﴾ وأثار في داخلهما طموح الملك والسيطرة، والخلود.. وربط ذلك بالشجرة.. فهي



تحمل في ثمرها سرّ الخلود، وسرّ الملك.. فانطلقا إليها بكلّ شوقٍ ولهفةٍ، وأطبقت عليهما الغفلة عن مواقع أمر الله ونهيه.. لأنّ الإنسان إذا استغرق في مشاعره وطموحاته الذاتية، واستسلم لأحلامه الخيالية، نَسِيَ ربّه، ونسي موقعه منه، وأصبح يفكّر في الاتجاه الواحد الذي يقوده إليها بعيداً عن كلّ مسؤولية.. وربّما استشعرا بعض القلق في داخلهما، وعاشا بعض التردُّد في موقفهما.. وحاول إبليس أن يزيل ذلك كلّه.. فيؤكّد الموقف لهما بالطريقة التي لا مجال فيها للتراجع وذلك بالأَيمان المغلّظة التي يطلقها بحرارة المؤمن بما يقول، الواثق بما يعد، ﴿**وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ**﴾.. وحَلَفَ لهما أنّه لا يدّخر جهداً في تقديم النصيحة لهما فلا مصلحة له في أن يأكلا أو لا يأكلا.. بل هي مصلحتهما أوّلاً وأخيراً.. ولم يكن عندهما أيّة تجربةٍ سابقةٍ في مخلوقٍ يحلف بالله ويكذب، أو يؤكّد النصيحة، ويخون.. أو يغشّ، فصدَّقاه، وأقبلا على تلك الشجرة المحرّمة يذوقان من ثمرتها ما شاءت لهما الرغبة أن يذوقا.. ﴿**فَدَلاَّهُمَا بِغُرُورٍ**﴾ أي أنزلهما عن درجتهما الرفيعة فأوصلهما إلى مرحلة السقوط بسبب الغرور الذي أوقعهما فيه، فيما استعمله من أساليب الخداع ﴿**فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا**﴾ وشعرا بالعري الذي بدأ يبعث في نفسيهما الشعور بالخزي والعار، في إحساسٍ جديد لم يكن لهما به عهد من قبل.. وقيل.. إنّهما كانا يلبسان لباس أهل الجنّة فسقط عنهما بسبب المعصية ﴿**وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ**﴾ ليستراها في إحساس بالحاجة إلى ذلك، بطريقة غريزية من خلال شعورهما بالدور الخجول للعورة، أو لأمرٍ آخر يعلمه الله.. وسقطا في الامتحان وأخفقا في التجربة.. وبدأ هناك شعور خفيّ بالخيبة والمرارة.. فيما بدا لهما أنّهما ارتكبا ما لا يجب أن يرتكباه..



وربّما تذكّرا نهي الله لهما عن الأكل من الشجرة.. وربّما يكونان قد عاشا بعض الحيرة فيما يفعلانه في موقفهما هذا.. فهذا أمر جديد لا يعرفان كيف يتصرّفان فيه.. وهنا جاءهما النداء من الله مذكّراً ومؤنّباً ﴿**وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ**﴾ فكيف خالفتما هذا النهي وعصيتماني.. ما هي حجّتكما في ذلك؟ هل هي وسوسة الشيطان؟ وكيف لم تنتبها إلى وسوسته.. أَلَم أحذّركما منه ﴿**وَأَقُل لَّكُمَا إِنَّ الشَّيْطَآنَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ**﴾ يضمر لكما الحقد والعداوة والحسد.. منذ رفض السجود مع الملائكة، وخالَفَ أمر الله بذلك.. ووقف وقفة التحدّي للإنسان ليغويه ويضرّه ويقوده إلى عذاب السعير.. وها أنتما تريان كيف قادكما إلى هذا الموقف المهين.. وتمثّلت لهما الجريمة في مستوى الكارثة.. كيف نسيا تحذير الله لهما.. كيف أقبلا على ممارسة الرغبة المحرّمة وغفلا عن عداوة الشيطان لهما.. وكيف خالفا أمر الله الذي خلقهما وأنعم عليهما.. وبدأا يعيشان الندم كأعمق ما يكون في إحساس بالحسرة والمرارة والذعر.. ولكنّهما لم يستسلما لهذه المشاعر السلبية طويلاً ولم يسقطا في وهدة اليأس.. فلهما من الله أكثر من أملٍ، لأنّه الربّ الكريم الذي لا يتعاظمه غفران الذنب العظيم.. فرجعا إليه.. وعادا إلى كنف رحمته يتطلّعان إلى مغفرته ورضوانه، في موقف الاعتراف الخاشع.. ﴿**قَالاَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا**﴾ بما أخطأنا وما خالفنا.. لأنّنا لم نتصوّر أنّ هناك مخلوقاً يغشّ ويخدع.. أو يكذب ويخون.. لأنّنا لم نخض تجربةً مماثلة سابقة في حياتنا، أو في حياة مخلوقاتٍ أخرى.. فاستسلمنا للخداع، بطيبة قلب.. وغفلنا عن كلّ النتائج السلبية من جرّاء ذلك.. وربّما خيّل لنا أنّ مثل هذه الأفكار التي أثارها في أنفسنا قد تصلح مبرّراً لتجاوز النّهي.. لأنّنا لم نتعمّق في



معرفة مسؤولية الإنسان أمام الأمر والنّهي بشكلٍ دقيق.. وها نحن أمامك نفتح لك قلوبنا وأفكارنا وحياتنا كلّها لتكون بين يديك فيما نستقبل من قضايا وأوضاع، فيما تريده أو لا تريده منّا.. فامرنا أو انهنا نطعك في ذلك كلّه فيما نفعل وفيما نترك.. وتلك هي روحية الإنسان المؤمن في حالة الاعتراف النادم بالذنب أمام الله.. من أجل مواجهة الموقف بالتوبة.. للحصول على المغفرة والرحمة.. فاغفر لنا بمغفرتك، وارحمنا برحمتك ﴿**وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ**﴾ الذين خسروا أنفسهم بفقدانهم لرحمة الله ومغفرته ورضوانه.. وهذا ما لا تقوم له السموات والأرض فكيف بالإنسان الضعيف الذليل الفقير المسكين المستكين.. وغفر الله لهما وتاب عليهما.. ولكنّه أمرهما بالخروج من الجنّة، كما أمر إبليس بالخروج منها.. لأنّهما عصياه كما عصاه.. وإنْ كان الفرق بينهما.. أنّه ظلَّ مصرّاً على المعصية ولم يتب فلم يغفر له الله، بينما وقف آدم وزوجته موقف التوبة إلى الله فغفر لهما.. ﴿**قَالَ اهْبِطُواْ**﴾ إلى الأرض فذلكم مكانكم الطبيعي الذي تعيشون فيه الصراع بين الحقّ الذي تمثّله إرادة الله في وحيه وشريعته، وبين الباطل الذي تمثّله إرادة الشيطان في أضاليله ووسوسته ﴿**بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ**﴾.. فليس هناك قاعدة مشتركة بين مصلحة الإنسان في السير في طريق الله الذي يؤدّي إلى الجنّة وبين مصلحة الشيطان في السير في طريق الضلال الذي يؤدّي بالإنسان إلى النار ﴿**وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ**﴾ فليس هناك خلود واستقرار دائم.. بل هو الاستقرار الذي يتهيّأ الإنسان معه للرحيل ريثما يأخذ متاعه وزاده.. ﴿**قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ**﴾ فهي دار الحياة المسؤولة فيما يفعله الإنسان من خيرٍ أو شرّ، وهي دار الموت الذي تخمد



فيه شعلة الحياة.. وهي الدار التي يبعث فيها الإنسان من قبره ليواجه نتائج المسؤولية، فيما خلّفه وراءه من أعمال وعلاقات ومواقف[1].

وكتب تفسيراً لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً * وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى * فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى * إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى * وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى * فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى * فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى * ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى * قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعاً بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى * وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى * قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنتُ بَصِيراً * قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنسَى﴾ [طه: ١١٥ ـ ١٢٦].

ويعود القرآن إلى حديث الإنسان الأوّل آدم في كلّ موردٍ للإيحاء بالضعف الإنساني الذي قد يسقط أمام تجربة الإغراء حتّى يُخيَّل إليه أنّه يمثّل الفرصة السانحة السريعة التي إذا لم يستفد منها وينتهزها فإنّه يتعرَّض للحرمان الأبدي. ولذلك فإنّه يبادر إلى انتهازها مدفوعاً بهذا التصوُّر الوهمي. ثمّ يكتشف ـ بعد الوقوع في المشكلة ـ بأنّ المسألة ليست بهذه السرعة، وأنّ النتائج الإيجابية الموعودة ليست بهذا الحجم، فقد كان بإمكانه أن يصبر ويحصل على نتائج جيّدة أفضل، وأكثر دواماً وثباتاً، ثمّ يطلّ القرآن دائماً، على إبليس باعتباره المظهر الحيّ للانحراف الإنساني

(١) من وحي القرآن: ج١٠/ ٢٨ ـ ٣٥.



فيما يزيّنه للإنسان، ويوسوس له، ويثير فيه المشاعر الشهوانية الشيطانية التي تنحرف به عن الصراط المستقيم، ليستذكر دائماً بأنّ هذا الذي أخرج أباه من الجنّة. وقد كان من الممكن، بحسب طبيعة الأشياء، أن يستمرّ فيها مع أولاده، قد يتدخّل في إبعاده عن الجنّة، وحرمانه منها انطلاقاً من العقدة العنصرية التي تتحرّك بطريقة ثأرية.

ومن الطبيعي أنّ مثل هذا الجوّ القصصي الإيحائي لا بدّ أن يتحرّك في رسم الخطوط العامّة لموازين الثواب والعقاب.

﴿**وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِن قَبْلُ**﴾ [طه : ١١٥] وأوصيناه وحذّرناه ممّا قد يواجهه من تجربة الانحراف بتسويل إبليس الذي يحمل له أكثر من عقدةٍ منذ إبعاده عن رحمة الله بابتعاده عن الاستجابة لأمره بالسجود لآدم، في الوقت الذي لم يحمل له آدم أيّ شعور مضادّ. ولكنّ آدم لم يتعمَّق في وعي الموضوع، ولم يأخذه مأخذ الجدّية والاهتمام، وبقي مستمراً على خطّ العفويّة والبساطة الصافية في مواجهته للأشياء ﴿**فَنَسِيَ**﴾ ما ذكَّرناه به، فترك الامتثال للنصيحة الإلهية التي لم تكن أمراً تشريعياً يستتبع عقاباً جزائياً، بل كان أمراً إرشادياً يتحرّك من المنطق الطبيعي للأمور فيما ترتبط به النتائج بمقدّماتها ﴿**وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً**﴾ فيما يعنيه العزم، من التصميم على التنفيذ، وتحريك الإرادة في حسم الموقف بقوّة، لأنّه كان يعيش الضعف البشري أمام الحرمان والتجربة الضيّقة أمام الآفاق الرحبة للمستقبل القريب أو البعيد.

ولسنا الآن في مجال الحديث عن حكاية عصمة آدم ليتحدّث المتحدّثون أنّ هذا الموقف كان قبل النبوّة، فلا يثير مشكلةً في هذا الجانب، أو ليقول البعض بأنّ الأمر ليس مولوياً لتكون مخالفته عصياناً تكليفيّاً، بل هو



أمر إرشادي يشبه النصيحة فلا يترك أيّ أثر سلبيّ على مستوى الالتزام بالشريعة.. بل نحن هنا في مجال التأكيد على أنّ الأسلوب القرآني لا يريد أن يعمق في ذهننا الإسلامي، الفكرة التي تتحدّث عن شخصية الأنبياء بالمستوى الذي يوحي بأنّ هناك أسراراً فوق العادة تكمن في داخل شخصيّتهم، فيما هي الخصائص الذاتية للشخصية.. فهناك أكثر من نقطة ضعف خاضعة للتكوين الإنساني في طبيعة الروح والجسد.. ويمكن أن تتحرّك لتضع أكثر من وضع سلبي على مستوى التصوّر والممارسة.

﴿**وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى**﴾ [طه : ١١٦] ممّا يوحي لآدم بأنّ هذا المخلوق يعيش الذهنية السلبية ضدّه ﴿**فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ**﴾ [طه : ١١٧] وسيبذل كلّ جهده أن يكيد لكما بألف طريقةٍ وطريقة، ثأراً لأنانيّته وعصبيّته وعنصريّته، فانتبه إليه جيّداً وتعامل معه كما يتعامل العدوّ مع عدوّه، فيحذر من كلّ كلماته وخططه، ولا يستسلم له انطلاقاً من طيبة قلب، أو صفاء روح ﴿**فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى**﴾ لأنّه سيحاول أن يبعدك عن رحمة الله كما ابتعد عن ذلك من خلال عنصريّته.. وإذا لم تنتبه إليه فسيجلب لك الشقاء في مستقبلك القريب والبعيد.. ولما كان العهد متوجّهاً إلى آدم أفرد الخطاب بالشقاء.. ﴿**إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى**﴾ [طه : ١١٨] فستعيش فيها شبعانَ ريّاناً كاسياً بعيداً عن حرارة الشمس، والمراد بعدم الضحوات ليس هناك أثر من حرارة الشمس حتّى تمسّ الحاجة إلى الاكتنان في مسكن يقي من الحرّ والبرد.

﴿**فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ**﴾ التي إذا أكلت منها أعطتك خلود الحياة التي لا فناء فيها ﴿**وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى**﴾



فيما يشتمل عليه من سلطنةٍ دائمة مطلقة لا تسقط أمام عوامل الاهتزاز والسقوط.

وهكذا حاول الالتفاف على أحلامهما الإنسانية في الخلود والملك الباقي من دون أن يثير فيهما عقدة الخوف من المعصية لله، ولهذا كان أسلوبه هو أسلوب التحذير الذاتي، والغفلة الروحية عن النتائج السلبية التي تنتظرهما، إذا استسلما إليه.

وهذا هو الذي يجب أن ينتبه إليه الإنسان في مواقفه العملية، فيما قد يوسوس إليه الشيطان من التأكيد على حركة الحلم الوردي في مشاعره بطريقة غير واقعية، مستغلاً حالة الاسترخاء الروحي، والغفلة الفكرية التي يخضع لها في وجدانه، ممّا يجعله مشدوداً إلى الجانب الخيالي من أفكاره من دون مناقشة لها في قليل أو كثير، فينحرف من موقع الغفلة لا من موقع الوعي، ومن أجواء الحلم لا من أجواء الواقع، كما حدث تماماً لآدم وحوّاء عندما كانا ينعمان بسعادة الجنّة ونعيمها في ظلال عفو الله ورحمته ورضوانه، يتبوّءان من الجنّة حيث يشاءان، فليس لديهما مشكلة هناك.. فلم يكن من إبليس إلاّ أنْ وسوس إليهما مستغلاً جانب الغفلة، فعزلهما عن الواقع، ودفعهما إلى التفكير بالخلود والملك الباقي من خلال الأكل من الشجرة التي نهاهما الله عنها.. ولو فكَّرا جيّداً لعرفا أنّ الخلود والملك ليسا من الأشياء التي تحصل بفعل الأكل من شجرة، بل هما نتيجة الإرادة الإلهية التي تملك أمر الموت والحياة، والملك الباقي أو الفاني، ولكنّهما استسلما للجوّ الخيالي المشبع بالأحاسيس الذاتية المتحرّكة مع الأحلام.

إنّ الموقف المتوازن هو الموقف الذي ينطلق من القرار المبني على الدراسة الموضوعية للأشياء، وعلى النظرة الواقعية لموقعها من المستقبل



ممّا يفرض على الإنسان أن يتخفَّف كثيراً من أحلامه، لمصلحة الكثير من أفكاره ومواقفه الثابتة في الحياة.

﴿فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا﴾ فيما يعنيه ذلك من الإحساس بالعري الذي لا يغطّيه شيء، مما يعيشان الشعور معه بالعار والخزي في الوقت الذي كانا يتحرّكان ببساطة من دون مراعاة لوجود شيء في جسديهما يوحي بالستر، لأنّ مسألة الخطيئة في أفكارها وأحلامها لم تكن واردة في منطقة الشعور لديهما. ولهذا كانا لا يشعران بوجود عورة.. لأنّ ذلك هو وليد الشعور بالمنطقة الخفيّة من شخصية الإنسان فيما يختزنه في داخله من أفكار وأحاسيس كامنة في الذّات.

﴿وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ﴾ في عملية تغطية وإخفاء وتخلّص من العار ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ وابتعد عن خطّ الرشد الذي يقود الإنسان إلى ما فيه صلاحه في حياته المادية والمعنوية، ولكنّ هذا الانحراف الطارئ البسيط لم يكن حالة معقّدة في عمق الذّات تفرض عليه الاستسلام للخطيئة كعنصر ذاتيّ لا يملك الانفكاك منه، بل هو حالة إنسانية تستغرق في الغفلة لحظة ثمّ تثوب إلى رشدها لتدخل في عالَم الاستقامة من جديد.

كيف نفسِّر معصية آدم؟

وهناك حديث كثير في علم الكلام، عن معصية آدم، باعتباره نبيّاً معصوماً، فيما تفرضه صفة النبوّة من العصمة التي تحمي المجتمع من انحرافه في مقام الدعوة، أو في مقام التطبيق، ويتساءل العلماء عن الآية التي تصرّح بالمعصية.. ويجيبون تارةً بأنّ الجنّة ليست موضع عمل أو تكليف حتّى



تكون محلاً لإثارة مشكلة الخطأ والصواب، وأخرى بأنّ المعصية ليست لأمر تكليفي يستتبع الجزاء والعقاب، بل هي لأمر إرشادي يستتبع الضرر الذاتي الذي يترك تأثيره على حياة الإنسان بعيداً عن مواقع الانحراف الفكريّ والروحيّ الذي يضرّ بالحياة العامّة للمجتمع.. ويدور حديث آخر عن أنّ العصمة هل هي عبارة عن سرّ مكنون في الذّات يولَد مع النبيّ، فلا يمكن أن ينفصل عنه، أو هي عبارة عن حركة المسؤولية في حياته فتنطلق من مواقعها، وتتحرَّك مع اتّجاهاتها على أساس اللّطف الإلهي الذي يرعى الإرادة التي يمنحها الدور الرسالي في جانب الإيمان والشريعة قوّةً في الالتزام والانضباط بشكلٍ ضاغط على مسألة الاهتزاز في الإرادة تحت نقاط الضعف.. فإذا لم يكن هناك ساحة للمسؤولية، فلا حاجة إلى حركة العصمة في الشخصية.. ويثير آخرون مسألة نبوّة آدم بالمعنى المصطلح للنبيّ الذي يعني وجود رسالة تتحرّك في خطّ الدعوة والتبليغ، فقد ينكرها البعض لفقدان المجتمع الذي يمكن أن يكون ساحة للدعوة، وقد يثبتها البعض الآخر.. على أساس أنّها تتحرّك في الحالة المستقبلية عند تحوّل أولاده إلى مجتمع صغير يبحث عن القاعدة الفكرية الروحية، والانضباط العملي وهكذا أثارت هذه الآية الكثير من الحديث عن جانب العصمة لدى الأنبياء بشكلٍ عام من خلال الإيمان بنبوّة آدم، وعن نبوّة آدم بالذّات فيما ألمحنا إليه ممّا لا نجد كبير فائدة في الدخول في تفاصيله في هذا البحث التفسيري.. ولكنّنا نستفيد منها بنقطتين:

الأولى: أنّ النبوّة تلتقي بمواقع الضعف البشري في الإنسان في أكثر من موقع، ولا تفرض الكمال الذي يبتعد عن المواقع الطبيعية لديه.

الثانية: أنّ القرآن لا يريد أن يعطي النبيّ هالة مقدّسة غائمة في مجال



التصوُّر بل يريد أن يدفع بالتصوُّر إلى أنْ يتحرّك بشكلٍ طبيعي في فهم الشخصية من خلال البعد الظاهري الذي يكشف عن العمق الداخلي من خلال الوسائل العادية التي يملكها الناس في معرفة العمق من مظاهر حركة السطح.. بعيداً عن الجانب الخفي الذي لا يملك الناس الوسيلة لمعرفته.. بحيث لو كان ذلك الجانب موجوداً، لما كان هناك تكليف بالاعتقاد به.

﴿**ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ**﴾ واصطفاه إليه واختاره لنفسه، فلم يتركه ضائعاً حائراً في قبضة فرعون[1].. ﴿**فَتَابَ عَلَيْهِ**﴾ ورضي عنه ﴿**وَهَدَى**﴾ وفتح له أبواب رحمته، ودلّه على الطريق المستقيم، وأراده أن يواجه الحياة من مواقع قوّة الإرادة في ساحة الصراع مع الشيطان، ولعلَّ الله سبحانه أراد أن يجعل له من تجربة العصيان في الجنّة، فترة تدريبيّة يمارس فيها حركة الوعي للجوّ الشيطاني الذي يتحرّك فيه الكذب والغشّ والدجل والخيانة والرياء..، ليختزن الفكرة قبل أن ينزل إلى الأرض التي أعدَّه الله ليكون خليفة له فيها، فيستفيد من تجربة سقوطه وخروجه من الجنّة على أساس ذلك، كيف يعمل على أن يتفادى السقوط في الأرض أمام الشيطان الذي غرَّه من موقع العقدة الشيطانية المستعصية، وكيف يجعل من دوره الرسالي، موقع قوّة للحياة وللإنسان لا موقع ضعف. وهكذا أراد الله له أن يعيش الشعور برضا الله عنه، وهدايته له فيما يريد له أنْ يتحرّك فيه.

﴿**قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعاً بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ**﴾ قالها لإبليس، وقالها لآدم وحوّاء.. فقد تأكّدت العقدة بينهما فهذا إبليس يريد أن يضلّل آدم وولده، وينحرف بهم عن طريق الله، ويضع أمامهم الحواجز المادية والروحية بينهم وبين الله.. وهذا آدم يعمل على أن يحمل الرسالة لأولاده، ويحمل

(١) الظاهر أنّ كلمة (فرعون) من سهو القلم كما لا يخفى.



أولاده الرسالة من بعده، ليحاربوا الشيطان، وليحذروا منه، وليقعدوا له كلّ مرصد.. وليفتحوا الحياة كلّها على الله، ليكون الدّين كلّه لله.. قالها الله لهم.. ثـمّ بيَّن لهم البرنامـج العمليّ الذي يمثّل خطّ الهلاك، وخطّ النجاة ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى﴾ لأنّه هو السبيل الذي يقود الناس إلى الطريق المستقيم الذي يحقِّق لهم سعادتهم فيما يأخذون وفيما يدعون من شؤون الحياة الدّنيا وذلك من خلال البرنامج الرسالي الذي ينظر الله فيه لخلقه فيما يصلحهم وفيما يفسدهم، وهو العالم بذلك والخبير به، فلا يحيط الخلق بما يحيط به المخلوق»[1].

خلاصة البحث

كما قلنا عالَج السيّد فضل الله قصّة آدم عليه السلام تماشياً مع السير القصصي للقرآن الكريم في عدّة مواضع من سورة البقرة وغيرها، ويمكن أن نلخِّص الأفكار الأساسية التي وردت في هذه المعالجة بالتالي:

النقطة الأولى

طرح السيّد فضل الله تفسيراً لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ...﴾ [البقرة : ٣٠] تساؤلاً عمّا إذا كان الحوار حقيقياً وممّا وقع فعلاً في صيغة سؤال وجواب، أم أنّه أسلوب قرآني درج عليه الكتاب الكريم، وذلك لتقريب الفكرة، وعندئذٍ سيكون الحوار أقرب ما يكون إلى تقرير حال وبيان لطبيعة المسألة، ولا نعدم الأمثلة على هذا الأسلوب كما في قوله تعالى فيما حكاه في خلق السماوات والأرض إذ قال لهما ﴿ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾

(١) من وحي القرآن: ج١٥/ ١٦٩ ـ ١٧٨.



[فصلت : ١١]. والآية جاءت لتقريب خضوعهما التكويني لله تعالى بما أودعه فيهما من قوانين طبيعيّة تسير بهما وفق إرادته وحكمته، وليس ثمّة حوار حقيقي بين الله تعالى والأرض والسموات بعد فرض كونهما ممّا لا يعقل ولا ينطق.

ولذلك يمكن أن يكون حواره تعالى مع الملائكة تقريراً لحال وليس ممّا وقع فعلاً. ولعلّ ما يقربه أنّنا لا نفهم الوجه في إدارة هذا الحوار مع الملائكة، لأنّ حوار الله مع مخلوقاته ينطلق غالباً من القضايا التي تتعلّق بمسؤولياتهم وتكاليفهم، أمّا أن يكون متمثِّلاً في الأمور التكوينية التي يريد إيجادها فهذا ما لا نعرف له وجهاً.

هذا الاحتمال يقاومه أمران، أوّلهما: أنّ ما ذكره السيّد فضل الله من عدم تعقل الوجه في الحوار مع الملائكة لا يبرِّر العدول من ظاهر القرآن الذي يدلّ على وقوع حوار كهذا.. وثانيهما: أنّنا لا نعلم شيئاً معتدّاً به من شؤون الملائكة وأحوالهم وطبيعتهم.

ولذلك مع استقراب السيّد فضل الله لمثل هذا الاحتمال فإنّه لم يجزم به، خاصّة مع ملاحظة الروايات المأثورة التي تدلّ على الافتراض الآخر[1].

طرح مثل الاحتمال وإنْ كان مع استقرابه أوجب إثارة البعض واستنكاره ممّا سجّله في كتابه «خلفيّات»[2] نشير إلى أهمّها:

قال: يردّ عليه ـ يعني على الاحتمال المذكور ـ:

أوّلاً: «إنّ الدليل الذي استدلّ به ـ يعني السيّد فضل الله ـ يوجب كون

(١) من وحي القرآن: ج١/ ١٥٠ ـ ١٥٤.

(٢) خلفيات: ج٢/ ١٧١ ـ ١٧٦.



الحوار حقيقياً، فهو يقول: إنّ في القضية نوعاً من التحدّي للملائكة بتوجيه السؤال إليهم لإظهار عجزهم، وذلك يعني أن يكون ثمّة سؤال وجّه إليهم بالفعل». لكن يمكن المناقشة فيما ذكره ـ من أنّ افتراض التحدّي للملائكة لا يستوجب أن يكون ثمّة سؤال وجواب بل يمكن افتراض التحدّي مع عدم السؤال الواقعي، لأنّه من الممكن افتراضه، مع كون الحوار تقريرياً يعبّر عمّا في نفوس الملائكة وممّا يجول في خواطرهم، لأنّ السيّد فضل الله لا يقول بافتراض الحوار بمعنى أنّه من الخيال المحض كما سيأتي في الملاحظة الثانية.

ثانياً: «إنّ ما ذكره عن عدم معرفته للوجه في إدارة الحوار لا يبرِّر اعتباره الحوار خيالياً فرضياً».

ويُرد عليه أنّ ما ذكره من كونه خيالياً ممّا لم يرد في فكر السيّد فضل الله، لأنّ استبعاد كون الحوار حقيقيّاً ممّا وقع في صيغة سؤال وجواب لا يعني أنّه خيالي.

ولذلك عالج السيّد فضل الله مشكلة ما يمكن أن يُثار بصدد صحّة الأخبار وعدم صحّته، فذكر أنّ قصد المتكلِّم الأخبار بما يحكيه عن الواقع هو المبرّر للحكم على هذا الإخبار بالصدق، لأنّه مطابق للواقع المخبر عنه(١).

ثالثاً: إنّ عدم معرفته بالسبب لا يبرِّر رفض الأحاديث المأثورة التي تدعم مقولة كون الحوار حقيقيّاً، فإنّه إذا كان لا يعرف السبب، ولا يملك وسائل الإيضاح ليتمثّل الفكرة بوضوح كما يقول.. فإنّ أهل بيت العصمة

(١) من وحي القرآن: ج١/ ١٥٤.

عليهم السلام يعرفون وقد أخبروا بالحقيقة».

ويرد على ما أشار إليه أنّه لم يكن دقيقاً في دعواه أنّ السيّد فضل الله يرفض الأحاديث المأثورة التي تدعم مقولة كون الحوار حقيقياً، وذلك لأنّ السيّد فضل الله لم يجزم بمقولة افتراض الحوار وأنّه تقرير حال احتراماً لمثل هذه الأخبار، على أنّ الأخبار لا تزيد ـ ربّما ـ على ظاهر الآيات الكريمة.

رابعاً: ذكر البعض أنّه لا يوافق على ما ذكره السيّد فضل الله من أنّ كثيراً من الحوارات بين الله تعالى وبين ما لا يعقل ليس ممّا وقع فعلاً وحقيقة، وقد استدلّ هذا البعض على كون هذه الحوارات حقيقيّة بعدد من الآيات الكريمة، منها قوله تعالى: ﴿**الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ**﴾ [يس : ٦٥]، وما ورد في قصّة سليمان ومروره على وادي النمل كما في قوله تعالى: ﴿**حَتَّى إِذَا أَتَوْا عَلَى وَادِي النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ * فَتَبَسَّمَ ضَاحِكاً مِّن قَوْلِهَا...**﴾ [النمل : ١٨ـ ١٩]، وقوله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ**﴾ [الحج : ١٨]، وقوله تعالى: ﴿**تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدَهِ وَلَـكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيماً غَفُوراً**﴾ [الإسراء : ٤٤]، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً**﴾ [الأحزاب : ٧٢].

وقد استفاد هذا البعض أنّ هذه الآيات واضحة في إثبات الشعور لهذه



المخلوقات والنطق والسجود وغير ذلك، ممّا يمكن أن يشكِّل رداً على ما ذكره السيّد فضل الله من عدم تعقُّل الحوار بين الله تعالى والمخلوقات ممّا لا يعقل ولا ينطق.

وَيُرَدُّ على مناقشة هذا البعض أنّ ما يدّعيه مصادرة على المطلوب، لأنّ ما استدلّ به من الآيات الكريمة لإثبات أنّ ما ورد فيها من الأيدي والجلود والجبال والأرض والسماوات.. شعوراً وإدراكاً محلّ جدل بين العلماء والمفسّرين، إذ اختلفوا في تفسير شهادة الأعضاء على الإنسان يوم القيامة واحتملوا عدّة احتمالات منها أن ينطقها الله تعالى يوم القيامة أو يجعل فيها كلاماً، وإنّما نسب إليها لما ظهر من جهتها، أو لظهور الإمارات والدلائل كما يقال (عيناك تشهد لسهرك) أو كقول الشاعر:

وقالت له العينانِ سَمْعاً وطاعةً
وَحَدَّرَتَا كالدُّرِّ لَمَّا يُثَقَّبِ

وعلى ذلك أكثر المفسّرين[1]، فإنّ لم يكن ما ذكره البعض مرجوحاً فإنّه أحد الاحتمالات في تفسير الآية فكيف يصلح للنقض.

وكذلك الحال في تسبيح السموات والأرض والجبال فإنّ للمفسّرين[2] قولاً واحداً ـ أو قريباً من ذلك ـ وهو أنّ التسبيح المراد في الآية هو التنزيه، وهو تسبيح بلسان الحال، حيث تدلّ هذه المخلوقات على صانعها وأنّه لا يشركه في الإلهية سواه، بل إنّ بعضهم ذكر أنّ التسبيح بالحال أقوى من

(١) راجع التبيان: ج٨/ ٤٧١، ومجمع البيان: ج٤/ ٤٣٠، وتفسير القرآن لصدر المتألّهين: ج٥/ ٣٠٥، وكنز الدقائق: ج١١/ ٩١، والجوهر الثمين لشبر ج٥/ ٢٣٥، ومقتنيات الدرر: ج٩/ ٩٥، والجديد في تفسير القرآن: ج٦/ ٣٣، والأمثل: ج١٤/ ٢٠٢.

(٢) راجع التبيان: ج٦/ ٤٨٢، ومجمع البيان: ج٣/ ٤١٦، وجوامع الجامع: ج٢/ ٣٣٠، والأمثل: ج٩/ ٧، ومقتنيات الدرر: ج٦/ ٢٤٠، والجديد: ج٤/ ٢٩٠، والكاشف: ج٥/ ٤٧.



التسبيح باللّسان.

وقد كتب الشيخ المفيد في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ**﴾ [الرحمن: ٦] وقوله: ﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ**﴾ [الحج: ١٨] قال: «.. والجمادات وإنْ فارقت الحيوانات بالجمادية فهي متذلّلة لله عزّ وجلّ من حيث لم تمتنع من تدبيره لها وأفعاله فيها، والعرب تصف الجمادات بالسجود وتقصد بذلك ما شرحناه..»[١].

النقطة الثانية: وقد استقرب السيّد فضل الله أن يكون الأمر الإلهي لآدم عليه السلام ومعه حوّاء بعدم الاقتراب من الشجرة والأكل منها جزءاً من عملية تدريب إلهي، وذلك لأنّ الله تعالى قد خلقه من أوّل الأمر للأرض، فيكون مكانه الطبيعي الجنّة لولا العصيان، مع علم الله بأنّه لن ينجح في الامتحان، وبذلك يكون تقدير الله تعالى خلق آدم للأرض من اشتراط البقاء في الجنّة بشرط غير متحقِّق، وبذلك لا يبقى ثمّة منافاة بين أن يكون مكانه الطبيعي الجنّة لولا العصيان وبين خلقه للأرض من أوّل الأمر، ولتقريب هذه الفكرة يقدّم السيّد فضل الله توضيحاً في إطار فكرة أصولية اعتاد علماء الأصول بحثها في موضوع صيغة الأمر. وذلك بناء على اختلاف دواعي الأمر ودوافعه. وبذلك يمكن أن يكون الأمر الصادر لأدم عليه السلام جزءاً من عملية التدريب، وذلك بناء على كون الداعي للأمر هو هذه العملية[٢].

هذا التفسير كان مثار استغراب من البعض في كتابه (خلفيات) فكتب مستغرباً: «... أمّا الدورة التدريبيّة التي تحدّث عنها ـ يعني السيّد فضل

---

(١) المسائل العكبرية، المرجع السابق: ص٣٣.

(٢) من وحي القرآن: ج١/ ١٨٨ ـ ١٨٩.



الله ـ بالنسبة لآدم ولغيره من الأنبياء فنحن نخشى أن يكون ثمّة رغبة في الحديث عن دورات مماثلة لعيسى وللإمامين الجواد والهادي والإمام المهدي عليهم السلام!! حيث إنّ تصدّيهم للمقامات الإلهية لم تسبقه دورة تدريبيّة فيها أوامر امتحانية..»(١).

ولا ندري مدى صدق مثل هذا الاستغراب، فربّما يقال إنّ ثمّة فرقاً بين الموردين، لأنّ آدم عليه السلام يمثّل بداية الخليقة، ولماذا لا يكون موضوعاً للتدريب الإلهي كما زوّده بالأسماء التي علَّمها وغير ذلك، والله سبحانه هو الذي يقدِّر المصلحة في نوع التعليم والتدريب.

أمّا مورد تعليم وتدريب الأئمّة عليهم السلام فإنّ تعليمهم وتدريبهم هو جزء من عملية تدريب الله تعالى وتعليمه لأنبيائه وأوليائه، وهو الذي يختار الطريقة التي بها تتمّ عملية التدريب والتعليم.

على أنّ فكرة التدريب هذه ليست ممّا ابتدعه السيّد فضل الله، إذ نجد لها موقعاً في كلمات عدد من أكابر المدرسة الإمامية، مثل الشهيد الصدر في كتابه «الإسلام يقود الحياة» إذ كتب يقول: «... إنّ الإنسان الأوّل ـ آدم ـ الذي لم ينشأ في جوٍّ عائلي، كان بحاجة إلى دار حضانة استثنائية يجد فيها التنمية والتوعية التي تؤهّله لممارسة دور الخلافة في الأرض من ناحية فهم الحياة ومشاكلها المادية ومن ناحية مسؤولياتها الخلقية والروحية. وقد عبَّر القرآن الكريم عن دار الحضانة الاستثنائية التي وفّرت للإنسان الأوّل بالجنّة إذ حقَّق الله تعالى في هذه الجنينة الأرضية لآدم وحوّاء كلّ وسائل الاستقرار وكفل لهما كلّ الحاجات»(٢).

(١) خلفيات: ج١/ ٦٠ ـ ٦١.
(٢) الإسلام يقود الحياة، مرجع سابق: ص١٣٧.



ونجد هذه الفكرة في كلمات الشيخ محمد جواد مغنية إذ كتب يقول: «... وتسأل: ما هي الحكمة من دخول آدم الجنّة ثمّ الخروج منها إلى الأرض، ثمّ خروجه وعودته ثانية إلى الجنّة بعد الموت؟ الجواب: ربّما كانت الحكمة أن يمر آدم بتجربة ينتفع بها، ويستفيد منها هو وأبناؤه من بعده، وأن يعود إلى هذه الأرض مزوّداً بهذه التجربة المفيدة النافعة..»[1].

النقطة الثالثة: ومن أهمّ الأفكار التي عالجها السيّد فضل الله في حديثه عن آدم وقصّته وتجربته مسألة ما يمكن أنْ يثار حول ما يبدو لأوّل وهلة من ظواهر القرآن الكريم فيما ورد به التعبير من قبيل «عصى، غوى..» فأكّد بما لا مجال فيه للشكّ أنّ ما ورد في القرآن الكريم بمثل هذا التعبير لا يدلّ على صدور المعصية من آدم عليه السلام وهو النبيّ المعصوم، بل إنّ هذا النهي نهي إرشادي يرشد إلى النتائج التي يمكن أن تعقب مخالفته ولا يتعرّض للعقاب الإلهي[2].

وهذا ما أكّده السيّد فضل الله في تفسيره قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ...**﴾ [طه : ١١٥] حين أكّد على أنّ الأمر الإلهي لآدم عليه السلام لم يكن أمراً مولوياً بل كان أمراً إرشادياً بلحاظ ما يستنتجه من نتائج وعواقب[3]، وكذلك في تفسيره ﴿**فَنَسِيَ**﴾ ففسَّره في الترك كما هو التفسير المعروف عند أعلام المفسّرين الشيعة.

قال السيّد فضل الله: ﴿**فَنَسِيَ**﴾ ما ذكرناه به فترك الامتثال للنصيحة الإلهية التي لم تكن أمراً تشريعياً..»[4]. وقد كتب السيّد الطباطبائي في

(١) الكاشف: ج١/ ٨٥.
(٢) من وحي القرآن: ج١/ ١٨٤ ـ ١٨٥.
(٣) م. ن: ج٥/ ١٧١.
(٤) م. ن.



تفسير ﴿فَنَسِيَ﴾ **قال**: «.. والنسيان معروف وربّما عبَّر به عن الترك لأنّه لازمه، إذ الشيء إذا نسي ترك»[1].

ولذلك لا نجد ضرورة التعليق على ملاحظات البعض في كتابه «خلفيات» في هذه المسألة، من خلال عملية التقاطيّة لبعض العبارات والفقرات، بما توحي بالقول بصدور المعصية عند آدم.

لكن ربّما يحسن أن نشير إلى إشكال سجَّله هذا البعض في كتابه «خلفيات» تعليقاً على ما يقوله السيّد فضل الله: «.. وغفر لهما.. وتاب عليهما ولكنّه أمرهما بالخروج من الجنّة، كما أمر إبليس بالخروج منها.. لأنّهما عصياه كما عصاه وإنْ كان الفرق بينهما أنّه ظلّ مصرّاً على المعصية ولم يتب فلم يغفر له الله، بينما وقف آدم وزوجته في موقف التوبة إلى الله فغفر لهما..»[2]. فكتب هذا البعض في كتابه «خلفيات»: «أنّ الموافق لأصول العقيدة أن يقال: إنّ معصية آدم ليست كمعصية إبليس، وإنّ تصرُّف آدم عليه السلام لم يكن تمرُّداً على إرادة الله سبحانه.. وهو المروي على أئمّة أهل البيت عليهم السلام»[3].

ولكن يرد ما ذكره البعض بأنّ كلام السيّد فضل الله جاء كلّه في سياق أنّ آدم عليه السلام لم يعصِ الله تعالى بأسلوب تمرّدي، بل هو من مخالفة الأمر الإرشادي، والمعصوم يستغفر الله من أيّ نوع من المخالفات الإلهية وإنْ لم تكن من المخالفات في نظر غيرهم، ولذلك صحّ أن توصف مخالفاتهم بالعصيان لأنّهم يرونها عصياناً لأنّهم أعرف بمقام ربّهم وأكثر الناس إعظاماً له.

(١) الميزان: ج١٤/ ٢١٩.
(٢) من وحي القرآن: ج١٠/ ٣٤.
(٣) خلفيّات: ج١/ ٥٧.



ولذلك ورد عن الإمام زين العابدين عليه السلام في حديث له عن المعاصي فقال: «إنّ للمعاصي شعباً، فأوّل ما عصي الله به الكِبر، وهي معصية إبليس حين أبَى واستكبر، وكان من الكافرين، والحرص وهي معصية آدم وحوّاء.. ثمّ الحسد وهي معصية ابن آدم حيث حَسَدَ أخاه فقتله»(١) فهل يعترض على الإمام لمساواته بين آدم وإبليس وابن آدم؟!.

(١) سفينة البحار، مادة كبر.



قصّة إبراهيم عليه السلام

لا نلاحق ما شرحه السيّد فضل الله تفسيراً لقصّة إبراهيم عموماً، وإنّما نقتصر على ما شرحه في تفسيره لما يمكن تسميته برحلته التوحيدية وهو يتطلَّع في الكون ويتأمّله، في ملاحقته للكواكب وانتهاء بالتسليم لله الواحد.

في تفسيره للآيات الكريمة التي عرضت هذه الرحلة ذكر السيّد فضل الله احتمالين:

أحدهما: أن يكون إبراهيم عليه السلام في تأمّله في عملية تفكير جادّ في الكون وكنهه وخالقه لينتهي إلى التسليم لله الواحد.

ثانيهما: أن يكون ذلك مجرّد عملية لاستثارة الوعي لدى قومه، لتحريضهم على التفكير والوصول بهم إلى الإيمان بالله تعالى.

كتب السيّد فضل الله يقول:

«وتطالعنا ـ في هذا المجال ـ شخصية إبراهيم ـ النبيّ.. التي يقدّمها لنا القرآن في أجواء الصفاء الروحي، والبساطة الإنسانية والطبيعة العفوية.. التي تلامس في الإنسان طفولته البريئة فيما تلتقي به من حقيقة الأشياء.. ليفكّر من خلال براءة النظرة في عينيه، وسلامة الحسّ في أُذنيه ويديه، فيما يرى أو يسمع أو يلمس، فيما لديه من أدوات الحسّ الواقعي.. فنحن



لا نرى فيه ـ من خلال الصورة القرآنية ـ شخصية الإنسان الذي يتكلّف الكلمات التي يقولها للآخرين، ولا نلمح لديه روحية الشخص المشاكس الذي يبحث عن المشاكل في أفعاله وعلاقاته.. بل نشاهد فيه الشخصية البسيطة الواقعية التي ترتبط بالأشياء من جانب الإحساس، فتسمّي الأشياء بأسمائها بعيداً عن تزويق الألفاظ، وزخرفة الأساليب، بقوّةٍ وصدقٍ وواقعيةٍ وإيمان.

ففي الصورة الأولى، نلتقي به في موقفه من أبيه الذي يعبد الأصنام التي يعبدها قومه.. فيواجه بالإنكار القويّ الرافض للموقف من الأساس، لرفضه الفكرة التي يرتكز عليها. فهذه الأصنام، هي أحجار جامدة، كبقية الأحجار الموجودة في العراء، ولا ميزة لها إلاَّ أنّ يد الإنسان قد أعطتها بعض ملامح الصورة فحوّلتها إلى تماثيل.. فإذا كان الإنسان هو الذي أعطاها تلك الميزة التي تختلف بها عن سائر الأحجار.. فهي صنع يده، فكيف تكون آلهة له.. ومَنْ الذي أودع فيها سرّ الألوهية..؟ وهل الألوهية شيء يصنع ويخلق؟ أو هي قوّة تصنع وتخلق. ثمّ إنّ الألوهية تعني القدرة والعلم والحياة والغنى المطلق فيما تعنيه من ملامحها الحقيقية، فما هي ملامح ذلك كلّه في هذه التماثيل..؟ ولكنّها الأوهام التي حوّلت الأشياء غير المعقولة إلى عقائد وتصوّرات ورموز قداسةٍ في مستوى الآلهة.. فكيف تتّخذ هذه الأصنام آلهة..؟ كيف..؟ إنّ فكري لا يلمح أيّة إشراقة للحقيقة فيما تسير عليه، ولو من بعيد بعيد.. بل كلّ ما هناك الظلام والتيه والضياع.. وهنا يتحوّل التساؤل إلى حكم قاطع في مستوى وعيه للحقيقة المنطلقة من خطّ الهدى، التي تحدّد ملامح الضلال في خطوط الآخرين.

﴿إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلاَلٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام : ٧٤].



إنّه الموقف الصلب الذي لا يهادن ولا يجامل.. ولا يغلّف الأشياء بغلافٍ سحري، بل يدفع الموقف إلى الأمام، بكلّ وضوح وصراحة.. بعيداً عن المجاملة واللّياقة التي تفرضها علاقة الابن بأبيه.. لأنّ قضية العقيدة لا تخضع للجانب العاطفي للعلاقات، لأنّ علاقة الإنسان بالحقيقة التي تربطه بالله أقوى من أيّة علاقة بأيّ إنسانٍ كان.

وفي الصورة الثانية نشاهد إبراهيم يتطلّع إلى السماء، كما لو كان شاهدها أوّل مرّة، فهو ـ فيما توحيه الآية ـ يواجهها كتجربة جديدة لم يلتقِ بها من قبل، وذلك فيما تعنيه التجربة من المعاناة في حركة الحسّ البصري كمادة للتفكير، للانتقال من المحسوس إلى المعقول، ومن المادة إلى المعنى.. فقد كان يشاهدها سابقاً، في رؤية جامدة، لا تعني له شيئاً إلاّ بمقدار ما يعنيه انعكاس الصورة في العين ـ لمجرّد تجميع الصور في الوجدان، فيما يلتقي به الإنسان من مألوفاته العادية في حياته اليومية.. وهكذا نجد أنّ الرؤية التي يتحدّث عنها القرآن في قوله تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ..**﴾ [الأنعام : ٧٥] هي الرؤية الواعية الفاحصة المدقّقة التي تثير في الداخل المزيد من التأمُّل والحوار والاستنتاج، بدليل قوله تعالى: ﴿**وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ**﴾ [الأنعام : ٧٥]، ممّا يوحي بأنّها الرؤية التي تبعث على القناعة من خلال اليقين.. وبدأ يفكّر في استعراض عقلي للعقائد التي يعتقدها قومه في عبادتهم للكواكب والقمر والشمس.. ومحاكاة ذاتية تتحرّك من أجل إثارة التساؤل.. وهكذا التقى بالكواكب المتناثرة في السماء، في صورة بديعة في روعة التنسيق والتكوين.. فما أنْ لمح كوكباً يتلألأ ويشع في قلب هذا الظلام المترامي، حتّى سيطرت عليه أجواء الروعة، واستولى على فكره الخشوع الروحيّ

أمام هذا الشعاع الهادئ في الأُفق البعيد، فخيِّل إليه أنّ هذا هو الإله العظيم الذي يتعبَّد الناس إليه لأنّ الفكرة الساذجة تجعله في الأفق الأعلى البعيد، الذي تتطلَّع إليه الأبصار برهبة وخشوع ولا تستطيع الخلائق أن تصل إليه أو تدرك كنهه.. ﴿**فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَباً قَالَ هَـذَا رَبِّي..**﴾ وفي صرخة الإنسان الطيِّب الساذج يبحث عنه كلّ الناس، كما لو لم يكتشفه أحد غيره، وكأنّه أقبل إليه في خشوع العابد، وفي لهفة المسحور، وفي اندفاعة الإيمان، وربّما ردَّد هذه الكلمة ﴿**هَـذَا رَبِّي..**﴾ في سرِّه كثيراً، ليوحي لنفسه بالحقيقة التي اكتشفها ليؤكّدها في ذاتها، بعيداً عن كلّ حالات الشكّ والريب.. وبدأ اللّيل يقترب من نهايته، وبدأت الكواكب تشحب وتفقد لمعانها، ثمّ بدأت تبهت.. وتبهت حتّى غابت عن العيون.. وحاول أن يلاحقها هنا وهناك.. لقد ضاع الإله في الأجواء الأولى للصباح.. وانكشفت له الحقيقة الصارخة.. فقد كان يعيش في وهم كبير.. فقد أفل الكوكب، ولكنَّ الإله لا يأفل لأنّه القوّة التي تمثِّل الحضور الدائم في الحياة كلّها فلا يمكن أن تبتعد عن حركتها المتنوّعة لأنّ ذلك يتنافى مع الرعاية المطلقة للكون ولما فيه من موجودات حيّة وغير حيّة.. واهتزّت قناعاته من جديد.. وبدأ يسخر بالفكرة والعقيدة في عالمه الشعوري الصافي.. ﴿**فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ**﴾ [الأنعام : ٧٦].

﴿**فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغاً**﴾ في صفاء الليل، وَوَداعة السكون، وكان الشعاع الفضّي الساحر يلقي على الكون دفقاً من النور الهادئ الذي يتسلَّل إلى العيون فيوحي إليها بالخدر اللّذيذ ويخترق القلوب فيوحي إليها بالأحلام اللذيذة الساحرة، ويطلّ على الطبيعة فيغلِّفها بغلافه الشفَّاف الوادع الذي يثير في آفاقها الكثير الكثير من اللّذة والأحلام.. وبدأت المقارنة بين ذلك



النور الكوكبي الذي يأتي إلينا متعباً واهناً في جهدٍ كبير، وبين هذا النور القمري الذي يتدفَّق كشلال في قلب الأُفق، فأين هذا من ذاك، فهذا هو السرّ الإلهي الذي كان يبحث عنه.. ﴿**قَالَ هَـذَا رَبِّي..**﴾ وعاش معه في حالة روحية من التصوُّف والعبادة لهذا الربّ النوراني الذي يتمثّل في السماء قطعة فضّية من النور الهادئ الساحر.. وفجأة بدأ الشعاع يبهت،.. ثمّ يغيب.. وانطلقت الحيرة في وعيه من جديد.. أين ذهب الإله وأين غاب.. وهل يمكن للإله أن يغيب ويأفل.. وضجَّت علامات الاستفهام في روحه تتساءل مَنْ هو الإله؟ وأين هو.. وعاش في التصوُّر الضبابي المبهم الغارق في الغامض.. يتوسّل بالربّ الذي لا يعرف كنهه، أنْ يهديه سواء السبيل لئلا يضلّ ويضيع.. ﴿**فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ**﴾ [الأنعام : ٧٧]، وما زال ينتظر وضوح الحقيقة.. وفجـأة أَشرقت الشمس بأشعّتهـا الذهبيـة الدافئـة فأخذت عليه وجدانه.. ﴿**فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَـذَا رَبِّي هَـذَا أَكْبَرُ**﴾ فأين حجم الشمس.. من حجم القمر والكواكب.. فلا بدّ أن تكون هي الإله الذي يبحث عنه، لأنّها تتميَّز عنهما بصفات كثيرة.. وبدأ يتابعها وهي تتوهَّج وتشتعل.. وتملأ الكون كلّه دفئاً وحياة وإشراقاً وجمالاً.. فإذا به يهتزّ ويتحرّك في قوّة وامتداد وحيويّة دافقة.. ولكن.. ماذا..؟ وبدأ يفكِّر.. فها هي تبهت وتبرد وتكاد تتضاءل.. ثمّ تغيب وتأفل.. وتترك الكون في ظلام دامس.. فكيف يمكن أن تكون إلهاً تعيش الحياة في قدرته وقوّته.. ما دامت تغيب مع المجهول تاركة الكون كلّه في ظلام وفراغ؟. وأطلق الصرخة فيمن حوله من هؤلاء الناس الذين يعبدون الكواكب والقمر والشمس.. فيما خيّل له، في وقت من الأوقات، أنّه الحقيقة المطلقة التي لا يعتريها شكّ



ولا ريب.. ﴿**فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ**﴾ [الأنعام : ٧٨]. مَنْ هذه المخلوقات التي انطلقت من العدم، ولا يزال العدم يعشعش في كلّ حركة من حركاتها، أو خطوة من خطواتها.. وتمرّد على كلّ هذه الاتجاهات الإشراكية لأنّ الله لا يمكن أن يكون هذه الأشياء المحدودة.. بل لا بدّ أن يكون شيئاً أعظم من ذلك وأكبر.. في القوّة والقدرة.. لا في الحجم.. ﴿**إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفاً وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ**﴾ [الأنعام : ٧٩].

وهكذا تدفّقت إشراقة الإيمان في وعيه وفي قلبه، فأحسّ بأنّ الله هو شيء لا كالأشياء لأنّ الأشياء نتاج قدرته.. وأدرك أنّ الله لا يُحَسّ كما تُحَسّ الموجودات الأخرى بالسمع والبصر واللّمس، ولكنّه يُدرَك بالعقل وبالقلب وبالشعور، من خلال كلّ هذه المخلوقات التي تحيط بالإنسان في الكون الكبير، من السماوات والأرض وما فيهن وما بينهن، فتترك لديه انطباعاً بأنّ الله الذي فطرها وأوجدها، ومن خلال هذه الانطلاقة الإيمانية الرائعة التي أحسّ معها بالراحة والطمأنينة والانفتاح.. وقف بكلّ كيانه ـ ليحوّل كلّ وجهه ـ والوجه هنا كناية عن الذّات بجميع التزاماتها وعلاقاتها وتطلُّعاتها ـ إلى الله، حنيفاً، مخلصاً مائلاً عن خطّ الانحراف، فهو وحده الذي تتوجّه إليه العقول والقلوب والوجوه بالخضوع والطاعة المطلقة، بإحساس العبودية، وحركة الإيمان، الذي يعلن هذا التوحيد بما يشبه الصرخة الهادرة الرافضة لكلّ الوجودات المحدودة، التي تتألّه أو التي يحسبها الناس في عداد الآلهة.. ﴿**وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ**﴾.. وماذا بعد ذلك؟.

هل هي الرحلة الأولى في طريق الإيمان، لدى إبراهيم.. أو هي محاكاة



استعراضية للأجواء المحيطة به، فيما يعتقده الناس من ألوهية الكواكب والقمر والشمس.. في محاولة إيحائية لمن حوله بسخافة هذه العقائد وتفاهتها وضعفها أمام المنطق الوجداني الصافي، وذلك من موقع ابتعاده عنها بعد اقترابه منها، ممّا يعطي لموقفه بعض القوّة في الإيحاء، باعتباره الموقف الذي عاش التجربة وعاناها.. ثمّ تمرَّد عليها.

ربّما كان هذا هو الرأي الأقرب الذي يلتقي مع شخصية إبراهيم فيما حدّثنا القرآن عن حياته.. فنحن لم نلمح ـ في غير هذه الآية ـ حالة تأثُّر بالجوّ المحيط به.. بل ربّما نرى الأمر ـ بالعكس من ذلك ـ حالة تمرُّد على البيئة حتى فيما يتعلَّق بالجوّ العائلي المتمثّل في أبيه الذي نقل لنا القرآن موقف إبراهيم منه.. وقد نستطيع استيحاء الآية السابقة التي حدّثنا فيها عن كلام إبراهيم لأبيه حول الأصنام التي يعبدها أنّ هذا الموقف سابق لموقفه من هذه العقائد.. هذا بالإضافة إلى أنّ الرؤية التي حدّثنا الله عنها لملكوت السماوات والأرض.. لا بدّ أن تكون الرؤية الوجدانية الواعية التي تحاول أن تثير التفكير من خلالها وليست الرؤية البصرية الساذجة لأنّها تبدأ مع الإنسان منذ اللّحظة التي يفتح فيها عينيه على الحياة ليتطلَّع إلى ما فيه من موجودات يدركها البصر.. وربّما كانت كلمة ﴿**وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ**﴾ [الأنعام : ٧٥] إشارة إلى ذلك، لتلتقي بكلمة ﴿.. **رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِـي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَـكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي**..﴾ [البقرة : ٢٦٠] ممّا يوحي بأنّ إبراهيم كان يعيش حالة الفكر الذي يريد أنْ ينمّي من خلاله معلوماته وأفكاره، بكلّ الأشياء التي تركّز قوّتها وفاعليتها وثباتها وحركتها أمام التحدّيات التي تواجهها.. حتّى فيما يشبه الأوهام، ليواجه الصراع الذي يعيشه بانفتاح وقناعة وقوّة لا تعرف الضعف ولا التراجع في كلّ المجالات.



أمّا الاحتمال الأوّل، فقد يقربه، أن تكون الحادثة قد حدثت في بداية طفولته، بدأ يتطلَّع للأشياء، ويفكِّر في الإله، في عملية تأمُّل وتدبُّر، في مستوى ذهنية الطفل.. ولعلّ هذا هو الذي نستوحيه من الجوّ النفسي الساذج الذي توحي به الآية.. فهذا هو إبراهيم يواجه الكوكب الذي يبدو عالياً عالياً، بعيداً بعيداً.. ولكنّه يشرق في قلب الظلام.. فيشعر بالرهبة والروعة.. فيصرخ ـ في مثل اللّهفة ـ هذا ربّي.. انطلاقاً ممّا كان يسمعه بأنّ الإله بعيد بعيد عن الإنسان، فلما أفل.. أحسّ بالانقباض وقال: ﴿**لا أُحِبُّ الآفِلِينَ**﴾ [الأنعام : ٧٦] فقد نجد في كلمة ﴿**لا أُحِبُّ..**﴾ بعض كلمات الطفولة البريئة، التي تحبّ أو لا تحبّ من خلال مشاعرها الساذجة إزاء الأشياء.. وتتكرَّر التجربة مع القمر.. وتنطلق الصرخة الطفولية من جديد.. تماماً كمثل الهتاف الذي يهتف به الطفل عندما يجد شيئاً قد أضاعه، أو شيئاً قد طلبه.. وتتكرَّر خيبة الأمل من جديد.

ولكنّ الوعي يتنامى هنا، فلا نجد ردَّ الفعل طفولياً.. بل نلاحظ في ردّة الفعل حالة حيرة وذهول وتوسّل إلى هذا الربّ الغامض الذي يتمثّله في وعيه هادياً لعباده، أن يهديه إلى الحقّ لئلا يكون من القوم الضالين.. وتشرق الشمس في هذا الدفق اللاّهب من النور الذهبي في إطار هذا الوجه الواسع الذي يتفايض بالشعاع كما يتفايض الينبوع بالماء الصافي الرقراق.. فتكبر الصرخة في طفولية بارزة.. «هذا ربّي.. هذا أكبر..» وينطلق الحجم ليؤكّد الفكرة، فيما لا توحي به إلاَّ أفكار الطفل، أو ما يشبه الطفل.. لأنّ الأشياء الكبيرة توحي للفكر الساذج بالهيبة والعظمة.. بما لا توحي به الأشياء الأقلّ حجماً.. وتتجدَّد خيبة الأمل بالأفول.. ولكنّ تلك الإشراقة الساطعة للشمس استطاعت أن تبعث في قلبه إشراقة الإيمان الرافض لكلّ



هذه الأوهام والظنون.

وفي كلا الاحتمالين.. يمكن للعاملين في حقل التوجيه، استيحاء الفكرة العملية في أسلوب التربية، من خلال الأسلوب الاستعراضي، فيما يتمثّل فيه من مناجاة ذاتية تجعل الإنسان يواجه الأفكار المطروحة في الساحة مواجهة المؤمن بها.. ثمّ يقوم بمناقشتها بالطريقة التي توحي باكتشاف مواطن الضعف والخلل فيها، بالمستوى الذي يجعلها بعيدة عن الحقيقة، وعن إمكان اعتبارها عقيدة ترتبط بها قضية المصير، ولا يختصّ الأمر بالأفكار المتّصلة بالعقيدة الإلهية بل يمتدّ إلى جميع المجالات التي تمثّل الخط العملي للحياة.. ويمكن لنا ممارسة هذا الأسلوب في القصّة والمسرح والسينما وغيرها من الأساليب التي تخاطب الجمهور لتوجيه قناعاته، وقد لا نحتاج إلى التأكيد على ضرورة دراسة المستوى العقلي والروحي للنّاس من أجل تركيز هذا الاتجاه على قاعدة متحرّكة في الفكرة والأسلوب، كما يمكن استيحاء القصّة في مدلولها الرسالي في عدم خضوع الإنسان للبيئة فيما تحمل من أفكار وعادات ومشاعر، بل يعمل على ممارسة دوره الذاتيّ المستقلّ، كإنسان يفكّر بحرّية.. ويقتنع على أساس الدليل.

وتبقى لنا ـ في هذا المجال ـ هذه البراءة الفكرية من إبراهيم، حيث نتمثّله إنساناً يواجه العقيدة من موقع البساطة الوجدانية، والعفوية الروحية، التي تلتقي بالقضايا من وحي الفطرة لا من وحي التكلُّف والتعقيد.. ثمّ هذه اللّهفة الحارة المنفتحة على الله ـ سبحانه ـ عند اكتشافه للحقيقة في توحيده في كلّ شيء، وفي الإقبال عليه بكلّ وجهه، وبكلّ فكره، وبكلّ روحه، وانطلاقه العملي في الحياة.. لأنّ توجيه الوجه لله تعالى.. لا يعني

ـ في مدلوله العميق ـ هذا الموقف الساذج الذي يتطلَّع فيه الإنسان نحو الأفق الممتد في السماء بنظرة حائرة بلهاء.. بل يعني انطلاقة حياة الإنسان وكيانه مع الله فيما يحمل من عقيدة، وفيما يرتبط به من فكر، وفيما يتحرّك معه من خطّ، وفيما يستهدفه من أهداف، وفيما يعيشه من علاقات وأوضاع وتطلُّعات.. إنّه الاندماج في الحقيقة الإلهية، بأنْ تكون الحياة كلّها لله.. وفي خدمة الله..

ولعلّ قيمة هذه الفكرة، هي أنّها لا توحي إلينا بآفاقها وخطواتها العملية من وحي التجريد، لنعيش معها في متاهات النظريات التجريدية، بل هي حركة الإنسان ـ النبيّ الذي يعيش حركة الإيمان والفكر في حياته من موقع إنسانيّته البسيطة، ليوحي إلينا بأنّ دور الإنسان الذي يريد أن يحقّق إنسانيّته، هو أنْ ينعزل عن كلّ الحدود المادية الضيّقة التي تشدّه إلى الأرض في استسلام ذليل، ويرتبط بالحقيقة المطلقة التي يحلّق من خلالها مع الله[١].

وأهمّ الاعتراضات التي سجَّلها البعض في كتابه (خلفيّات) التالي:

١ ـ إنّ الاحتمال الأول الذي يذكره السيّد فضل الله لا يصحّ إبداؤه في حقّ المعصومين، ولا يمكن أن يقرّبه شيء لا في الطفولة ولا في غيرها، على ما هي عقيدة علماء المذهب القطعية المأخوذة عن أهل بيت العصمة عليهم السلام. ولذلك يرى أنْ ليس ثمّة دليل على أنّ القضية حصلت لإبراهيم في زمان طفولته.

٢ ـ كما أنّ هذا البعض يستظهر من كلام السيّد فضل الله ميله إلى هذا الاحتمال الفاسد، يعني الاحتمال الأوّل، ولم يذكره لمجرّد كونه احتمالاً.

(١) من وحي القرآن: ج٩/ ١١٢ ـ ١٢٣.



التعليق:

ونسجّل على ما ذكر من إشكالات الملاحظات التالية:

١ ـ أمّا الاحتمال الأوّل فقد ذكره السيّد فضل الله في تفسيره تماشياً مع (النصّ القرآني) الذي يبدو منه لأوّل وهلة أنَّ مقام إبراهيم في تلك الفترة مقام المتفحّص والمتأمّل، انطلاقاً من الفطرة الصافية والعفوية والبساطة، والتي عبَّر عنها السيّد فضل الله أحياناً بالسذاجة، والتي حاول البعض أن يوحي للقارئ بسببها أنّ السيّد فضل الله في مقام الإساءة للنبيّ إبراهيم عليه السلام والعياذ بالله، وذلك اعتماداً على سوء الفهم الشعبي لكلمة (سذاجة) التي يفهمها البعض بأنّها تعني الغباوة.

وما يذكره السيّد فضل الله يلتقي مع ما يذكره السيّد محمد حسين الطباطبائي في تفسيره في شرح هذه الآيات، فقال تعليقاً على كلام النبيّ إبراهيم عليه السلام: «فالواقف في موقف ؟؟ من التدبُّر في هذه الآيات لا يشكّ أنّ كلامه المحكي عنه مع قومه أشبه شيء بكلام إنسان أوّلي فرضي عاش في سرب من أسراب الأرض أو كهف من كهوف الجبال لم يعاشر إلاّ بعض من يقوم بواجب غذائه ولباسه، لم يشاهد سماء بزواهر نجومها وكواكبها.. فبهته عجيب ما يراه واستغرابه غريب ما يشاهده فصار يسأل من أنس به عن شأن الواحد بعد الواحد ممّا اجتذبت إليه نفسه، ووقع عليه بصره، وكثر منه إعجابه نظير ما نراه من حال الصبيّ إذا نظر إلى جوّ السماء الوسيعة..)[١].

وسننقل للقارئ تمام كلام السيّد الطباطبائي ليقف عليه بنفسه.

(١) الميزان: ج٧/ ١٥٦.



وفي موضع آخر من تفسيره يقول السيّد الطباطبائي: «... فإنَّ الآيات كما استفدناه فيما تقدّم تقصّ أوّل أمر إبراهيم، والإنسان في أوّل زمن يأخذ بالتمييز ويصلح لتعلَّق التكليف الإلهي بالنظر في أمر التوحيد وسائر المعارف الأصلية كاللّوح الخالي عن النقش والكتابة غير مشغول بنقش مخالف، فإذا أخذ في الطلب وشرع يثبت شيئاً لغاية الحصول على الاعتقاد الحقّ والإيمان الصحيح فهو بعد في سبيل الحقّ لا بأس عليه في زمن يمرّ عليه بين الانتزاع من قصور التمييز وبين الاعتصام بالمعرفة الكاملة والعلم التام بالحق. ومن ضروريات حياة الإنسان أنْ يمرّ عليه لحظة هي أوّل لحظة ينتقل فيها من قصور الجهل بواجب الاعتقاد إلى بلوغ العلم بحيث يتعلّق به التكليف العقلي بالانتهاض إلى الطلب والنظر، وهذه سُنّة عامّة في الحياة الإنسانية المتدرّجة من النقص إلى الكمال لا يختلف فيها إنسان وإنسان، وإنْ أمكن أن يظهر من بعض الأفراد بعض ما يخالف من إمارات الفهم والعلم قبل المتعارف من سنّ التمييز والبلوغ كما يحكيه القرآن عن المسيح ويحيى عليهما السلام فإنّما ذلك من خوارق العادة الجارية، وما كلُّ إنسان على هذا النعت ولا كلُّ نبيّ فُعِل به ذلك..»[1].

وتتلخَّص نظرية السيّد الطباطبائي في أنَّ إبراهيم عليه السلام وهو مشدود إلى السماء بين الكواكب والقمر والشمس، إنّما كان في حالة من التأمُّل والترقُّب والنظر، لأنّه كان في طور الانتقال إلى مرحلة الكمال، حاله حال الإنسان الفطري وهو يأخذ بالتمييز، وإذا كان ثمّة حديث في القرآن عن المسيح ويحيى عليهما السلام فهو من الخوارق والاستثناء الذي دلَّ عليه الدليل.

ولا ينقض ما يذكره السيّد الطباطبائي بلزوم الخروج عن العصمة، فإنَّ

(١) الميزان: ج٧/ ١٧٥ ـ ١٧٦.



إبراهيم عليه السلام في حالة الترقُّب والانتظار، لأنّ قوله ﴿هَـٰذَا رَبِّي﴾ إشارة إلى هذه الكواكب ليس على سبيل القطع ليعدّ من الشرك ـ والعياذ بالله ـ وإنّما هو على سبيل النظر والتأمُّل.

وانطلاقاً من هذه النظرة يعلّق السيّد الطباطبائي على الخبر المروي عن الرضا عليه السلام في مجلس المأمون، والذي يبدو منه أنّ إبراهيم عليه السلام إنّما قال ﴿هَـٰذَا رَبِّي﴾ على سبيل الإنكار لا الإقرار. فيقول السيّد الطباطبائي: «... وأمّا ما في الرواية من كون قول إبراهيم عليه السلام: ﴿هَـٰذَا رَبِّي﴾ واقعاً على سبيل الإنكار والاستخبار دون الإخبار والإقرار فوجه من الوجوه تقدّمت في تفسير الآيات أو ردّه عليه السلام في قطع حجّة المأمون، ولا ينافي صحّة غيره من الوجوه لو كان هناك وجه كما سيأتي»[1].

ومن الجدير بالذكر أنّ البعض تشبَّث بهذه الرواية على نحو الجزم وتساءل عن سبب عدم ذكرها في تفسير (من وحي القرآن) وهي دالّة بوضوح على ردّ الاحتمال الأوّل كما يقول.

ويتّضح ممّا تقدّم أنَّ إصرار البعض على تصوير الاحتمال الأوّل بهذه البشاعة لا وجه له علمياً، لأنّ هناك ما يقربه كما ذكر ذلك السيّد فضل الله، وأتى على ذكره السيّد الطباطبائي كوجه من الوجوه في تفسير القضية. بل سنشير إلى أنّ الشيخ الطوسي ـ ومن قبله أستاذه الشريف المرتضى ـ ذكره كوجه من الوجوه أيضاً.

وقد ذكر الشيخ الطوسي في هذه القضية أربعة وجوه نذكرها بتلخيص:

الوجه الأوّل: أنَّ ما حكى الله تعالى عن إبراهيم عليه السلام في هذه الآية كان

(١) الميزان: ج٧/ ٢٠٦.

قبل بلوغه، وقبل كمال عقله ولزوم التكليف له. وهو ما قاله الجبائي.

الوجه الثاني: إنّ هذا القول كان من إبراهيم عليه السلام في زمان مهل النظر، وهو قول البلخي وغيره، وقد فسَّر الشيخ الطوسي قول إبراهيم عليه السلام ﴿**هَـذَا رَبِّي**﴾ على هذا الوجه بجوابين:

أ ـ أن يكون قال ذلك فارضاً مقدراً لا مخبراً، بل على سبيل الفكر والتأمُّل.

ب ـ أن يكون أخبر عن ظنِّه، وقد يجوز أن يكون المفكِّر المتأمّل ظانّاً في حال نظره وفكره ما لا أَصلَ له، ثمّ يرجع عنه بالأدلة والعلم، ولا يكون ذلك منه قبيحاً.

الوجه الثالث: أن يكون إبراهيم عليه السلام قال ذلك على وجه الإنكار على قومه والتنبيه لهم على أنَّ ما يغيب وينتقل من حال إلى حال لا يجوز أن يكون إلهاً معبوداً، لثبوت دلالة الحدث فيه.

الوجه الرابع: أن يكون قال ذلك على وجه المحاجَّة بالنظر ليدلَّ قومه على فساد عقيدتهم(١).

وقد أتى على ذكر هذه الوجوه الشيخ المجلسي(٢) نذكرها بتلخيص، ويمكن للقارئ مراجعتها في بحار الأنوار.

قال: قوله عليه السلام ﴿**هَـذَا رَبِّي**﴾ وفي تأويله وجوه:

الأوّل: أنّه عليه السلام إنّما قال ذلك عند كمال عقله في زمان مهلة النظر، فإنّه تعالى لمّا أكمل عقله وحرَّك دواعيه على الفكر والتأمُّل رأى الكوكب

(١) التبيان: ج٤/ ١٨٢ ـ ١٨٦.

(٢) بحار الأنوار: ج١٢/ ٥٠ وما بعد.



فأعظمه وأعجبه نوره وحسنه وبهاؤه، وقد كان قومه يعبدون الكواكب، فقال: ﴿هَـٰذَا رَبِّي﴾ على سبيل الفكر فلما غاب علم أنّ الأفول لا يجوز على الإله، فاستدلّ بذلك على أنّه محدث مخلوق، وكذلك كانت حاله في رؤية القمر والشمس.. وقال في آخر كلامه: ﴿يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام : ٧٨] وكان هذا القول منه عقيب معرفته بالله تعالى وعلمه بأنّ صفات المحدثين لا تجوز عليه، ويحتمل أن يكون هذا قبل البلوغ والتكليف وبعده، والأوّل هو مختار الأكثر وهو أظهر، وإلى هذا الوجه يشير بعض الأخبار السالفة.

الثاني: أنّه قال عليه السلام ذلك في مقام الاحتجاج على قومه.

الثالث: أن يكون المراد ﴿هَـٰذَا رَبِّي﴾ في زعمكم واعتقادكم.

الرابع: أنّ المراد منه الاستفهام على سبيل الإنكار.

الخامس: أن يكون القول مضمراً فيه والتقدير قال: يقولون هذا ربّي.

السادس: أن يكون على سبيل الاستهزاء.

السابع: أن يكون استدراجاً لهم لاستماع الحجّة.

وبها يتّضح ما يذكره البعض من تبسيط للقضية وهو يتحدّث عن الأصول القطعية في المذهب. وها هي الوجوه عديدة تتجاوز الاثنين. ولم يبتعد السيّد فضل الله عنها، ولم يتعدَّ ما ذهب إليه أعلام الطائفة وعلماء الطائفة، وبذلك تعرف ـ أيّها القارئ ـ استنكاره أن يكون قال إبراهيم عليه السلام ذلك في زمن الطفولة، فقد تقدّم أنّه وجه من الوجوه المحتملة كما أشار إليه الشيخ المجلسي فتأمّل.



ونختم بما يذكره الشريف المرتضى علم الهدى في كتابه (تنزيه الأنبياء)[1] فيأتي على ما ذكر من الاحتمالات والوجوه التي ذكرها الشيخ الطوسي والشيخ المجلسي، والتي لا يبتعد عنها السيّد فضل الله في كلامه وحديثه في الاحتمال الأوّل والثاني، وكذلك ما يذكره السيّد الطباطبائي والذي سيجده القارئ ملحقاً بتمامه.

قال الشريف المرتضى في كتابه (تنزيه الأنبياء): «.. فإنْ قال قائل فما معنى قوله تعالى حاكياً عن إبراهيم عليه السلام: **﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَباً قَالَ هَـذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغاً قَالَ هَـذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَـذَا رَبِّي هَـذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾** [الأنعام: ٧٦ ـ ٧٨]، أَوَلَيس ظاهر الكلام يقتضي أنّه عليه السلام كان يعتقد في وقت من الأوقات إلهيّة الكواكب وهذا ممّا قلتم إنّه لا يجوز على الأنبياء عليهم السلام (الجواب) قيل له في هذه الآية جوابان: أحدهما: أنّ إبراهيم عليه السلام إنّما قال ذلك في زمان مهلة النظر وعند كمال عقله وحضور ما يوجب عليه النظر بقلبه وتحريك الدواعي على الفكر والتأمُّل له، لأنّ إبراهيم عليه السلام لم يخلق عارفاً بالله تعالى وإنّما اكتسب المعرفة لمّا أكمل الله تعالى عقله وخوفه من ترك النظر بالخواطر والدواعي، فلمّا رأى الكواكب ـ وقد روي في التفسير أنّه الزهرة ـ وأعظمه ما رأى عليه من النور وعجيب الخلق وقد كان قومه يعبدون الكواكب ويزعمون أنّها آلهة قال هذا ربّي على سبيل الفكر والتأمُّل، لذلك فلمّا غابت وأفلت وعلم أنّ الأفول لا يجوز على الإله عَلِمَ أنّها محدثة متغيّرة منتقلة، وكذلك حاله في

(١) تنزيه الأنبياء: ص٢٠ ـ ٢٢.



رؤية القمر والشمس وأنّه لمّا رأى أفولها قطع على حدوثهما واستحالة إلهيّتها وقال في آخر الكلام ﴿**يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفاً وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ**﴾ [الأنعام: ٧٨ ـ ٧٩]، وكان هذا القول عقيب معرفته بالله تعالى وعلمه بأنّ صفات المحدثين لا يجوز عليه تعالى؛ فإنْ قيل: كيف يجوزان يقول عليه السلام ﴿**هَـذَا رَبِّي**﴾ مخبراً وهو غير عالم بما يخبر به والأخبار بما لا يأمن المخبر أن يكون كاذباً فيه قبح وفي حال كمال عقله ولزوم النظر له لا بدّ من أن يلزمه التحرّز من الكذب وما جرى مجراه من القبح، قلنا: عن هذا جوابان: أحدهما: أنّه لم يقل ذلك مخبراً وإنّما قال فارضاً ومقدّراً على سبيل الفكر والتأمُّل ألاَ ترى أنّه قد يحسن من أحدنا إذا كان ناظراً في شيء وممتثلاً بين كونه على إحدى صفتيه أن يفرضه على أحديهما لينظر فيما يؤدّي ذلك الفرض إليه من صحّة أو فساد ولا يكون بذلك مخبراً في الحقيقة، ولهذا يصحّ من أحدنا إذا نظر في الأجسام وقدّمها أن يفرض كونها قديمة ليتبيَّن ما يؤدّي إليه ذلك الفرض من الفساد.

والجواب الآخر: أنّه أخبر عن ظنّه وقد يجوز أن يظنّ المفكِّر المتأمِّل في حال نظره وفكره ما لا أصل له ثمّ يرجع عنه بالأدلة والعقل ولا يكون ذلك منه قبيحاً؛ فإنْ قيل: الآية تدلّ على أنّ إبراهيم عليه السلام ما كان رأى هذه الكواكب قبل ذلك لأنْ تَعجّبه منها تَعجّب مَنْ لم يكن رآها فكيف يجوز أن يكون إلى مدّة وكمال عقله لم يشاهد السماء وما فيها من النجوم، قلنا: لا يمنع أن يكون ما رأى السماء إلاَّ في ذلك الوقت لأنّه على ما روي كان قد ولدته أُمّه في مغارة خوفاً من أن يقتله النّمرود ومن يكون في المغارة لا يرى السماء فلمّا قارب البلوغ وبلغ حدّ التكليف وخرج من المغارة ورأى



السماء فكَّر فيها. وقد يجوز أيضاً أن يكون قد رأى السماء قبل ذلك إلاَّ أنّه لم يفكِّر في إعلامها لأنّ الفكر لم يكن واجباً عليه وحين كمل عقله وحرّكته الخواطر فكَّر في الشيء الذي كان يراه قبل ذلك ولم يكن مفكّراً فيه.

والوجه الآخر في أصل المسألة هو أنّ إبراهيم عليه السلام لم يقلْ ما تضمّنته الآيات على طريق الشكّ ولا في زمان مهلة النظر والفكر بل كان في تلك الحال موقناً عالِماً بأنَّ ربّه تعالى لا يجوز أن يكون بصفة شيء من الكواكب وإنّما قال ذلك على سبيل الإنكار على قومه والتنبيه لهم على أنّ ما يغيب ويأفل لا يجوز أن يكون إلَهاً معبوداً ويكون قوله ﴿هَـذَا رَبِّي﴾ محمولاً على أحد وجهين أي هو كذلك عندكم وعلى مذاهبكم كما يقول أحدنا للمشبه على سبيل الإنكار لقوله هذا جسم يتحرّك ويسكن.

والوجه الآخر: أن يكون قال ذلك مستفهماً وأسقط حرب الاستفهام للاستغناء عنها وقد جاء في الشعر ذلك كثير.

٢ ـ أمّا الاعتراض الثاني الذي سجَّله البعض على السيّد فضل الله وادّعى فيه أنّ السيّد فضل الله يميل إلى الاحتمال الأول الذي وصفه بالفاسد، فإنّه غير صحيح، وهو ناشئ عن عدم التأنّي في القراءة على أقلّ تقدير.

ولا أدري كيف يستظهر هذا البعض ميل السيّد فضل الله إلى الاحتمال الأوّل، وقد صرّح السيّد فضل الله بأقربيّة الاحتمال الثاني، بل إنّه حاول تضعيف الاحتمال الأوّل بقوله: «أمّا الاحتمال الأول فقد يقربه...، (قد) تفيد التقليل كما لا يخفى على المعترض.

أمّا الاحتمال الثاني فقد قرّبه السيّد فضل الله قائلاً: «.. ربّما كان هذا هو الرأي الأقرب الذي يلتقي مع شخصية إبراهيم عليه السلام فيما حدّثنا القرآن



عن حياته، فنحن لم نلمح ـ في غير هذه الآية ـ حالة تأثّر بالجوّ المحيط به، بل نرى الأمر ـ بالعكس من ذلك ـ حالة تمرّد على البيئة حتى فيما يتعلّق بالجوّ العائلي».

لماذا غفل هذا البعض عن هذه الفقرة وقد نقلها في كتابه؟! أليست صريحة في ترجيح الاحتمال الثاني الذي يرى في قول إبراهيم عليه السلام ﴿**هَـذَا رَبِّي**﴾ مجرّد استعراض للإيحاء بسخافة عقائد قومه؟! ما معنى (الأقرب) أليست هي صريحة في الترجيح؟! فلماذا يستظهر هذا البعض أنّ السيّد فضل الله يختار الاحتمال الأوّل؟!.

هذا مع أنّ الاحتمال الأوّل نفسه ليس بشعاً إلى هذا الحدّ الذي يُصوّره هذا البعض، فقد ذكره العلماء كوجه من الوجوه، لأنّه صدر في ظرف المهلة والترقُّب والتأمُّل كما يقولون.

وإتماماً للفائدة نلحق للقارئ ما ورد في تفسير (الميزان) للسيّد الطباطبائي حيث قال: «.. ولحن كلام إبراهيم عليه السلام فيما حكاه الله سبحانه في هذه الآيات إن تدبّرنا فيها بأذهان خالية عن التفاصيل الواردة في الروايات والآثار على اختلافها الفاحش، غير مشوبة بالمشاجرات التي وقعت للباحثين من أهل التفسير على خلطهم تفسير الآيات بمضامين الروايات ومحتويات التواريخ وما اشتملت عليه التوراة وأخرى تشايعها من الإسرائيليّات إلى غير ذلك، وبالجملة لحن كلامه عليه السلام في ما حكي عنه في هذه الآيات يشعر إشعاراً واضحاً بأنّه كلام صادر عن ذهن صافٍ غير مملوء بزخارف الأفكار والأوهام المتنوّعة أفرغته في قالب اللّفظ فطرته الصافية بما عندها من أوائل التعقُّل والتفكير ولطائف الشعور والإحساس.

فالواقف في موقف النصف من التدبّر في هذه الآيات لا يشكّ أنّ كلامه المحكي مع قومه أشبه شيء بكلام إنسان أوّلي فرضي عاش في سرب من أسراب الأرض أو كهف من كهوف الجبال لم يعاشر إلاَّ بعض من يقوم بواجب غذائه ولباسه لم يشاهد سماء بزواهر نجومها وكواكبها، والبازغ من قمرها وشمسها، ولم يمكث في مجتمع إنساني بأفراده الجمّة وبلاده الوسيعة، واختلاف أفكاره، وتشتُّت مقاصده ومآربه، وأنواع أديانه ومذاهبه، ثمّ ساقه الاتّفاق أن دخل في واحد من المجتمعات العظيمة، وشاهد أموراً عجيبة لا عهد له بها من أجرام سماوية وأقطار أرضية، وجماعات من النّاس عاكفين على مشاغلهم كادحين نحو مآربهم ومقاصدهم، لا يصرفهم عن ذلك صارف بين متحرّك وساكن، وعامل ومعمول به، وخادم ومخدوم، وآمر ومأمور، ورئيس ومرؤوس منكبّ على الكسب والعمل، ومتزهّد متعبّد يعبد الإله.

فبهته عجيب ما يراه واستغراقه غريب ما يشاهده فصار يسأل مَنْ أنس به عن شأن الواحد بعد الواحد ممّا اجتذبت إليه نفسه، ووقع عليه بصره، وكثر منه إعجابه نظير ما نراه من حال الصبي إذا نظر إلى جوّ السماء الوسيعة بمصابيحها المضيئة وزواهرها اللامعة، وعقود كواكبها المنثورة في حالة مطمئنة نراه يسأل أُمّه: ما هذه التي أشاهدها وأمتلئ من حبّها والإعجاب بها؟ مَنْ الذي علّقها هناك؟ مَنْ الذي نوّرها؟ مَنْ الذي صنعها؟

غير أنّ الذي لا نرتاب فيه أنّ هذا الإنسان إنّما يبدأ في سؤاله من حقائق الأشياء التي يشاهدها ويتعجَّب منها بالذي يقرب ممّا كان يعرفها في حال التوحّش والانعزال عن المجتمع وإنّما يسأل عن المقاصد والغايات التي لا يقع عليها الحواس.



وذلك لأنّ الإنسان إنّما يستعلم حال المجهولات بما عنده من مواد العلم الأوّلية فلا ينتقل من المجهولات إلاّ إلى ما يناسب بعض ما عنده من المعلومات، وهذا أمرٌ ظاهر محسوس من حال بعض بسطاء العقول كالصبيان وأهل البدو إذا صادفوا أموراً ليس لهم بها عهد فإنّهم يبدأون باستعلام حال ما يستأنسون بأمره بعد الاستيناس فيسألون عن حقيقته وعن أسبابه وغاياته.

والإنسان المفروض وهو الإنسان الفطري الأوّلي تقريباً لمّا لم يشتغل إلاّ بأبسط أسباب المعيشة لم يشغل ذهنه الإنسان المدني الحضري الذي أحاطت به الأشغال الكثيرة الطبيعية الخارجة عن الحدّ والحصر التي لا فراغ له عنها ولو لحظة، ولذلك كان الإنسان المفروض في فراغ من الفكر وخلاء من الذهن، والحوادث الجمّة السماوية والأرضية الكونية محيطة به من غير أن يعرف أسبابها الطبيعيّة وهو الذي يتنبَّه له الإنسان الحضري بعد الفراغ عن إحصاء الأسباب الطبيعيّة لحوادث الكون فوق هذه الأسباب لو وجد فراغاً، ولذا كان الأسبق إلى ذهن هذا الإنسان المفروض هو الانتقال إلى هذا السبب الأعلى لو شاهد من الناس الحضريين الاشتغال به والتنسُّك والعبادة له.

ومن الشواهد على هذا الذي ذكرنا ما نجد أنّ الاشتغال بالمراسم الدينيّة والبحث عن اللاهوت في آسيا أكثر رواجاً وأغلى قدراً منه في أوروبا، وفي القرى والبلاد الصغيرة أحكم موقعاً منه في البلاد العظيمة وعلى هذه النسبة في البلاد العظيمة والسواد الأعظم لمّا أنّ المجتمع كلّما اتّسع نطاقه زادت فيه الحوائج الحيوية، وكثرت وتراكمت الأشغال الإنسانية فلم تدع للإنسان فراغاً تستريح فيه نفسه إلى معنوياتها وتتوجّه إلى البحث عن مبدئها ومعادها.

وبالجملة إذا راجعنا قصّة إبراهيم عليه السلام المودعة في هذه الآيات وما يناظرها من آيات سورة (مريم والأنبياء والصّافات) وغيرها وجدنا حاله عليه السلام فيما يحاجّ به أباه وقومه أشبه شيء بحال الإنسان البسيط المفروض نجده يسأل عن الأصنام ويباحث القوم في شأنها ويتكلّم في أمر الكواكب والقمر والشمس سؤال مَنْ لا عهد له بما يصنعه الناس وخاصّة قومه الوثنيّون في الأصنام يقول لأبيه وقومه: ﴿**مَا تَعْبُدُونَ * قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَاماً فَنَظَلُّ لَهَا عَاكِفِينَ * قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ * أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ * قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ**﴾ [الشعراء: ٧٠ ـ ٧٤].

فهذا كلام مَنْ لم يرَ صنماً ولم يشاهد وثنياً يعبد صنماً وقد كان عليه السلام في مهد الوثنية وهو بابل كلدان، وقد عاش بينهم برهة من الزمان فهل كان مثل هذا التعبير منه عليه السلام: «ما هذه التماثيل» تحقيراً للأصنام وإيماء إلى أنّه لا يضعها الموضع الذي يضعها عليه الناس ولا يقرّ لها بما أقرّوا به من القداسة والفضل كأنّه لا يعرفها كقول فرعون لموسى عليه السلام: ﴿**وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾ [الشعراء: ٢٣]. وقول كفّار مكّة للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فيما حكى الله تعالى: ﴿**وَإِذَا رَآكَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِن يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُواً أَهَذَا الَّذِي يَذْكُرُ آلِهَتَكُمْ وَهُم بِذِكْرِ الرَّحْمَنِ هُمْ كَافِرُونَ**﴾ [الأنبياء: ٣٦].

لكن يبعّده أنّ إبراهيم عليه السلام ما كان يستعمل في خطاب أبيه آزر إلاّ جميـل الأدب حتّى إذا طـرده أبـوه وهدَّده بالرجم قال له إبراهيم عليه السلام: ﴿**سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيّاً**﴾ [مريم: ٤٧].

فمن المستبعد أن يلقي إليه ما يواجهه من الكلام ما يتضمّن تحقير شأن آلهته المقدّسة عنده في لحن التشويه والإهانة فيثير به عصبيّته ونزعته الوثنية، وقد نهى الله سبحانه في هذه الملّة التي هي ملّة إبراهيم حنيفاً عن



سبّ آلهة المشركين لئلاّ يثير ذلك منهم ما يواجهون المسلمين بمثله قال تعالى: ﴿وَلاَ تَسُبُّواْ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللّهِ فَيَسُبُّواْ اللّهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

ثمّ إنّه عليه السلام بعد الفراغ ممّا حاجّ به أباه آزر وقومه في أمر الأصنام يشتغل بأربابها هي الكواكب والقمر والشمس فيقول لمّا رأى كوكباً: ﴿هَذَا رَبِّي﴾ ثمّ يقول: ﴿فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغاً﴾ ﴿هَذَا رَبِّي﴾، ثمّ يقول ﴿فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً﴾ ﴿هَـذَا رَبِّي هَـذَآ أَكْبَرُ﴾ وهذه التعبيرات أيضاً تعبير من كأنّه لم يرَ كوكباً ولا قمراً ولا شمساً، وأوضح التعبيرات دلالة على هذا المعنى قوله عليه السلام في الشمس: ﴿هَـذَا رَبِّي هَـذَآ أَكْبَرُ﴾ فإنّ هذا كلام مَنْ لا يعرف ما هي الشمس وما هما القمر والكواكب، غير أنّه يجد الناس يخضعون لها ويعبدونها ويقربون لها القرابين كما يرويه التاريخ عن أهل بابل، وهذا كما إذا رأيت شبح إنسان لا تدري أَرَجُل هو أو امرأة تسأل وتقول: ما هذا؟ تريد الشخص لأنّك لا تعلم منه أزيد من أنّه شخص إنسان فيقال: امرأة فلان أو هو فلان، وإذا رأيت شبحاً لا تدري إنسان هو أو حيوان أو جَمَاد، تقول ما هذا؟ تريد الشبح المشار إليه إذ لا علم لك من حاله إلاّ بأنّه شيء جسماني أيّاً ما كان فيقال لك: هذا زيد أو هذه امرأة فلان أو هو شاخص كذا ففي ذلك تراعي ـ وأنتَ جاهل بالأمر ـ من شأن أولي العقل وغيره والذكورية والأنوثية مقدار ما لك به علم، وأمّا المجيب العالِم بحقيقة الحال فعليه أن يراعي الحقيقة.

فظاهر قوله عليه السلام: هذا ربّي وقوله: ﴿هَٰذَا رَبِّي هَٰذَا أَكْبَرُ﴾ [الأنعام: ٧٨] أنّه ما كان يعرف من حال الشمس إلاّ أنّه شيء طالع أكبر من القمر والكوكب يقصده الناس بالعبادة والنسك والإشارة إلى مثل هذا المعلوم هو بلفظة «هذا»

بلا ريب، وأمّا أنّها شمس أي جرم أو صفحة نورانية تدبّر العالم الأرض بضوئها وترسم اللّيل والنهار بسيرها بحسب ظاهر الحسّ أو أنّه قمر أو كوكب يطلع كلّ ليلة من أُفق الشرق ويغيب فيما يقابله من الغرب فلم يكن يعرف ذلك على ما يشعر به هذا الكلام، ولو كان يعرف ذلك لقال في الشمس: هذه ربّي، هذه أكبر أو قال: إنّها ربّي، إنّها أكبر كما راعى هذه النكتة بعد ذلك فيما حاجّ الملك نمرود وقد كان يعرفها اليوم: ﴿**فَإِنَّ اللّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ**﴾ [البقرة : ٢٥٨] فلم يقل: فأْتِ به من المغرب.

وكما قال لأبيه وقومه على ما حكى الله: ﴿**مَا تَعْبُدُونَ * قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَاماً فَنَظَلُّ لَهَا عَاكِفِينَ * قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ * أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ * قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ**﴾ [الشعراء: ٧٠ ـ ٧٤] فبدأ يسأل عن معبودهم بلفظة (ما) إذ لا علم له عندئذٍ بشيء من حاله إلاّ أنّه شيء ثمّ لمّا ذكروا الأصنام وهم لا يعتقدون لها شيئاً من الشعور والإرادة قالوا ﴿**فَنَظَلُّ لَهَا**﴾ بالتأنيث، ثمّ لمّا سمع ألوهيّتها منهم ومن الواجب أنْ يتّصف الإله بالنفع والضرر والسمع لدعوة مَنْ يدعوه عبَّر عنها تعبير أولي العقل، ثمّ لمّا ذكروا له في قصّة كسر الأصنام: ﴿**لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَؤُلَاء يَنطِقُونَ**﴾ [الأنبياء : ٦٥] حذاء قوله: ﴿**فَاسْأَلُوهُمْ إِن كَانُوا يَنطِقُونَ**﴾ [الأنبياء : ٦٣] سلب عنها شأن أولي العقل فقال: ﴿**أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْئاً وَلَا يَضُرُّكُمْ * أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ**﴾ [الأنبياء: ٦٦ ـ ٦٧].

ولا يسعنا أن نتعسّف فنقول: إنّه أراد بقوله ﴿**هَـذَا رَبِّي هَـذَا أَكْبَرُ**﴾ الجرم أو المشار إليه أو إنّه وعي في ذلك حال لغته التي تكلّم بها وهي السريانية ليس يراعي فيها التأنيث كأغلب اللّغات العجمية فإنّ ذلك تحكّم، على أنّه



عليه السلام قال: للملك في خصوص الشمس بعينها: ﴿فَإِنَّ اللّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾ فلم يحكِ القرآن ما لهج به بالوصف الذي في لغته فما بال هذا المورد ﴿هَـذَا رَبِّي هَـذَا أَكْبَرُ﴾ اختصّ بهذه الحكاية.

ونظير السؤال آت في قوله يسأل قومه عن شأن الأصنام: ﴿مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ﴾ [الأنبياء : ٥٢] وكذا قوله في دعائه: ﴿وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ الأَصْنَامَ * رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيراً مِّنَ النَّاسِ﴾ [إبراهيم : ٣٥ ـ ٣٦].

وكذا لا يسعنا القول بأنّه عليه السلام في تذكيره الإشارة إلى الشمس صان الإله عن وصمة الأنوثية تعظيماً أو أنّ الكلام من باب اتّباع المبتدأ للخبر الذي هو مذكّر أعني قوله: ﴿رَبِّي﴾، وقوله ﴿أَكْبَرُ﴾ فكلّ ذلك تحكّم لا دليل عليه، وسيجيء تفصيل البحث فيه.

والحاصل أنّ الذي حكاه الله تعالى في هذه الآيات وما يناظرها من قول إبراهيم عليه السلام لأبيه وقومه في توحيده تعالى ونفي الشرك عنه كلام يدلّ بسياقه على أنّه عليه السلام إنّما عاش قبل ذلك في معزل من الجوّ الذي كان يعيش فيه أبوه وقومه ولم يكن يعرف ما يعرفه معاشر المجتمعين من تفاصيل شؤون أجزاء الكون والسُنن الاجتماعية الدائرة بين الناس المجتمعين، وأنّه كان إذ ذاك في أوائل زمن رشده وتمييزه ترك معزله ولحق بأبيه، ووجد عنده أصناماً فسأله عن شأنها فلمّا أوقفه على ذلك شاجره في ألوهيّتها وألزمه الحجّة، ثمّ حاجَّ قومه في أمر الأصنام فبكتهم، ثمّ رجع إلى عبادتهم لأرباب الأصنام من الكوكب والقمر والشمس فجاراهم في افتراض ربوبيّتها الواحد منها بعد الواحد، ولم يزل يراقب أمرها، وكلّما

غاب واحد منها رفضه وأبطل ربوبيّته وافترض ربوبيّة غيره ممّا يعبدون حتّى في يومه وليلته على آخرها على ما هو ظاهر الآيات، ثمّ عاد إلى التوحيد الخالص بقوله: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفاً وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام : ٧٩]، وكأنّه تمَّ له ذلك في يومين وليلة بينهما تقريباً ما سنُبَيِّن إنْ شاء الله.

وكان عليه السلام على بصيرة من أنّ للعالم خالقاً فاطراً للسماوات والأرض هو الله وحده لا شريك له في ذلك، وإنّما يبحث عن أنّه هل للنّاس ومنهم إبراهيم نفسه ربّ غير الله هو بعض خلقه كشمس أو قمر أو غيرهما يربّهم ويدبّر أمرهم ويشارك الله في أمره أو إنّه لا ربّ غير الله سبحانه وحده لا شريك له.

وفي جميع هذه المراحل التي طواها كان الله سبحانه يمدّه ويسدِّده بإراءته ملكوت السماوات والأرض، وعطف نفسه الشريفة إلى الجهة التي ينتسب منها الأشياء إلى الله خلقاً وتدبيراً، فكان إذا رأى شيئاً رأى انتسابه إلى الله وتكوينه وتدبيره بأمره قبل أن يرى نفسيّته وآثار نفسيّته كما هو ظاهر سياق قوله: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ [الأنعام : ٧٥] وقوله في ذيل الآيات: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاء إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام : ٨٣]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا به عَالِمِينَ﴾ [الأنبياء : ٥١].

وقول إبراهيم لأبيه فيما حكى الله تعالى: ﴿يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطاً سَوِيّاً﴾ [مريم : ٤٣] إلى غير ذلك من الآيات.



ثمّ حاجّ الملك نمرود في دعواه الربوبية على ما كان ذلك من دأب كثير من جبابرة السلف ومن نظائر ذلك نشأت الوثنية وكانت لقومه آلهة كثيرة لها أصنام يعبدونها، وفيهم مَنْ كان يعبد أرباب الأصنام كالشمس والقمر والكوكب الذي ذكره القرآن الكريم ولعلَّه الزهرة.

هذا ملخَّص ما يستفاد من الآيات الكريمة وسنبحث عن مضامينها تفصيلاً بحسب ما نستطيعه إنْ شاء الله تعالى (الميزان: ج٧/ ١٥٥ ـ ١٦١).

قصَّة يوسف عليه السلام

في تفسير ما يتعلَّق بيوسف عليه السلام وتحديداً في قصّته مع امرأة العزيز كتب السيّد فضل الله في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْماً وَعِلْماً وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ * وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلا أَن رَّأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاء إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ * وَاسُتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِن دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاء مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوَءاً إِلاَّ أَن يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ * قَالَ هِيَ رَاوَدَتْنِي عَن نَّفْسِي وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِن كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الكَاذِبِينَ * وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِن دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِن الصَّادِقِينَ * فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِن دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِن كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ * يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَـذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنبِكِ إِنَّكِ كُنتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ﴾ [يوسف: ٢٢ ـ ٢٩].

وعاش يوسف، لا كما يعيش الشباب الذين هم في سنّه حياة اللّهو والعبث، بل عاش حياة فكر وتأمُّل وعِلْم، ودراسة واقعية للساحة التي تحيط به ممّا يحتاجه الإنسان فيما تحتاجه الحكمة من معاناة للواقع وفهم له، وملاحقة لخصوصيات التجارب الخاصة في حياته العامّة وفي حياة الآخرين، ممّا ييسّر له وفيما تنطلق منه، وفيما تصل إليه، ووهبه الله من



ذلك الكثير الكثير ممّا يلهم به عباده ويؤتيهم من فضله، ليصل بهم إلى الغايات التي يريدها من حركة حياتهم في خطّ رسالته وتدبيره.. وهذا هو ما أراده الله ليوسف الذي أحسن النيّة، وصدق العمل، وسار في الطريق المستقيم.

﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْماً وَعِلْماً﴾ فأصبح من أولي الحكم الذين يصدرون في حكمهم عن موقف فكري عميق واسع، وعلمٍ غزير شامل، جزاء لصبره وإحسانه، فيما يمثّله الصبر في حياة الإنسان من تعميق للفكر وتوسيع له، أمام مصاعب الحياة ومشاكلها التي تحتاج إلى الكثير الكثير من الجهد والتأمُّل والمعاناة ممّا لا يحتمله إلاّ الصابرون، وفيما يمثّله الإحسان من انفتاحٍ على الكون في حاضر الحياة ومستقبلها، وممّا يغني التجربة، ويوسِّع الأُفق، ويوحي بالامتداد، من خلال المعاني الخيّرة في داخله ﴿وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ فيما نخصّهم به من مواهب ونِعَم في الحكم والعلم والقدرة.

وبدأت التجربة الصعبة في حياته، فها هو يواجه الإغراء كأشدّ ما يكون، ممّا لا يملك الامتناع عن الوقوع في حبائله، والسقوط أمام نداء الغريزة فيه، فلا بدّ له من الاستجابة لشهواته، إذا أراد لحياته أن تستمرّ في النعيم الذي يتقلَّب فيه، والامتيازات التي يملكها، وإلاّ فَقَدَ ذلك كلّه، مع خطر على الحرّية التي يعيش فيها، وخوف على الحياة من الوقوع في قبضة الهلاك.

إنّه في سنّ المراهقة التي تتفتَّح فيها الغرائز في أجواء الشهوة، وتضيع فيها المشاعر في أجواء العاطفة، ويلتهب فيها الجسد في نيران الأحاسيس، ويتحرّك فيها الإنسان في غيبوبة الأحلام الضبابية المبهمة التي تثير الجوّ



من حوله، ليحسّ بأنّه يسبح في بحور من الحبّ والخيال، ليواجه المزيد من أمواج الحسّ التي تطغى على فكره وحكمته.

.. وهناك في البيت الذي تعيش فيه امرأة تضجّ فيها الشهوة في حالة احتراق جسدي، وعاطفة ملتهبة، إزاءه، فهو يملك الحسّ كأروع ما يكون في ملامحه الجميلة التي تسقط أمام إغراءاتها الحلوة، أشدّ الناس قوّة أمام العاطفة، فكيف بالمرأة التي يحيط بها الجوّ العاطفي من كلّ جانب.. وهي في الوقت نفسه، الإنسانة التي تقف في مواقع السلطة والقدرة، فلا يردّ لها أحد طلباً، ولا تمتنع عنها رغبة، فيما تريده من زوجها، أو ممّن حولها من الناس الذين يحيطون بها ممّن يملكون الكثير من النفوذ، فكيف بهذا الشاب الذي لا حول له ولا قوّة، لأنّه عبد مملوك اشتراه زوجها بماله ليخدمه ويخدمها ويستجيب لكلّ طلباتهما ورغباتهما.. وهكذا كانت تشعر أنّ ما كانت تريده منه من قضاء الشهوة معه، لا يمثّل إلاّ بعض الرغبات الطبيعية التي يجب عليه أن يلبّيها، فيما يجب على العبد أن يلبّي رغبات سادته.. وبدأت عملية الإغراء وبدأت المعاناة.. وتحرّكت كلّ الضغوط الجسدية والخارجية لتلاحق إرادته.. لتسقطها أمام التجربة الصعبة.

﴿**وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الأَبْوَابَ**﴾ في عملية هجوم عاطفي لذيذ يوحي إليه بأجواء الإغراء، ويحرّك فيه مكامن الشهوة، ويمنع عنه طريق الهروب.. ولعلّ في التعبير بأنّه في بيتها إيحاء بالجوّ الضاغط الذي يحيط به، فيما يعنيه ذلك من الاختلاط والسيطرة اللّذين يسهلان مهمّة السقوط.. ﴿**وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ**﴾ في صوت يشبه الفحيح المحموم الذي يخرج من أعماق الغريزة، فقد استعدّت كلّ الاستعداد الروحي والشعوري والجسدي لهذا الموقف، واعتبرت الحصول على ما



تريده حالة طبيعيّة، ومهمّة سهلة لا تحتاج فيها إلاّ إلى أن تطلب من يوسف الاستجابة إليها، ليستجيب لها.. ولهذا كانت الدعوة بهذا الأسلوب الذي يريد اختصار الموقف كلّه في كلمة مشبعة بالرغبة والدعوة الحميمة.. هَلُمَّ إليّ.. وتعال إلى حيث الحبّ والشهوة والمتعة التي تشبع فينا نداء الشباب.. ولكنّ يوسف كان في عالَم آخر بعيد عن عالمِها، فهو لا يعيش لنداء الجسد من أجل تحقيق حالة الارتواء الغريزي، كقيمة إنسانية حيويّة فيما يستهدفه الشباب من أهداف في حياته بل يعيش لنداء الروح، فيما تنطلق به من روحية الإيمان، وإحساس الوفاء.. فهو لا ينظر إلى ما في داخله من أشواق الحسّ، بل يتطلّع إلى ما في روحه من آفاق السموّ نحو الله، وهذا هو ما عبَّر عنه في كلمته التي صوَّرها الله لنا بقوله: ﴿**قَالَ مَعَاذَ اللّهِ**﴾ في كلمة مؤمنة موحية تعبِّر عن الرفض الحازم من جهة، وعن اللّجوء إلى الله في الاستخارة به من هذا النداء الشبق المفعم باللّهفة والإغراء، الذي يكاد يفترس روح الطهر في روحه، ليدفعه إلى حيث العهر والفجور.. ثمّ انطلق ليتحسَّس المسألة من جهةٍ أخرى.. وهي مسألة الوفاء لسيّده الذي أحسن مثواه، فكيف يمكن أن يخونه في زوجته.. إنّه لو فعل ذلك فسوف يحسّ بالاحتقار لنفسه، كما يحسّ أيّ خائن بالمشاعر الحقيرة للخيانة ﴿**إِنَّهُ رَبِّي**﴾ الذي ربّاني فيما تعنيه الكلمة من معنى التربية والرعاية والسيادة ﴿**أَحْسَنَ مَثْوَايَ**﴾ فيما أعدَّه لي من منزل وإحسان وحريّة وراحة.. فلا بدّ من أن أواجه الإحسان بالإحسان، فلا أظلمه بالإساءة إليه في ممارسة الخيانة مع زوجته، لأنّ ذلك لن يحقِّق لي النجاح والفلاح في عواقب الأمور ﴿**إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ**﴾ الذين يظلمون أنفسهم بالمعصية، ويظلمون غيرهم بالخيانة، لأنّ النتائج لن تكون في صالح دنياهم أو آخرتهم.



وقد ذهب بعض المفسّرين إلى أنّ الحديث عن الله لا عن سيِّده، فقد استعاذ يوسف به من الخضوع لإغراء الشهوة.. ثمّ عبَّر عن إحساسه بنعمة الله عليه فيما أحسن به مثواه، وأثار في داخله النتائج السلبية للظلم المتمثِّل بالمعصية لله.. واستشهد لذلك بأنّه لم يرد ذكر للعزيز فيما مضى ليرجع الضمير إليه، بل المذكور هو الله، فيما سبقه من اللّفظ بشكٍّ مباشر.

ولكنّنا نلاحظ أنّ ما ذكرناه هو الأقرب إلى طبيعة الجوّ الذي كان يريد يوسف من خلاله، أن يتحدّث مع هذه المرأة بالمنطق الذي تفهمه، لأنّها لم تكن مؤمنة بالله بالمستوى الذي يردعها ذلك عن الاندفاع فيما اندفعت فيه، ولهذا كان من المناسب إثارة جانب الاحترام الذي يشعر به يوسف تجاه سيّده، وربّما كان التعبير بكلمة ﴿رَبِّي﴾ متعارفاً في الحديث عن السيّد المالك في ذلك المجتمع.. كما أنّ كلمة ﴿أَحْسَنَ مَثْوَايَ﴾ قد تكون أقرب إلى علاقة يوسف بزوجها فيما يمثّله ذلك من رعاية له، وحمايته من التشرُّد والضياع الذي يعاني منه العبيد الذين يتنقّلون في أسواق النخاسة من مالك إلى مالِك، ومن بلدٍ إلى بلد.. بينما كان ليوسف في قلب هذا الإنسان دور الولد، فيما عبَّر عنه ﴿أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَداً﴾ [القصص : ٩] وإنْ لم يصل ذلك إلى مستوى التبنّي.. ولو كان الحديث عن الله لكان من المناسب الحديث عن النِّعَم الكبيرة التي تتّصل بوجوده وخلقه ورعايته في كلّ الأمور.

أمّا عدم تقدّم ذكره، أو قرب ذكر لفظ الجلالة من موقع الضمير، فليس بشيء يحقِّق الظهور لما يريدون.. لأنّ الحديث عنه قد تقدَّم في قوله ﴿وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ﴾ [يوسف : ٢١] كما أنّ جوّ الحادثة يوحي به بشكلٍ بارز، فإنّ الموقف من الزوجة التي تريد خيانة زوجها يبعث على التفكير بالزوج بطريقة طبيعيّة، تماماً كما ذكر باللّفظ.



إنّها ملاحظات قد تقرّب الوجه الذي نستقربه، والله هو العالِم بحقائق آياته.

﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا﴾..

﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ﴾ في اندفاعها نحوه، من أجل أن تحتويه بكلّ ما لديها من عاطفة وشهوة وإغراء في حركة ضاغطة مشبوهة من موقع الضعف الأنثوي الغريزي الذي لا يرتكز في الجانب الآخر من الشخصية على قاعدة من العقل والإيمان اللّذين يمكن لهما أن يحقّقا حالة من التوازن الذي يدعو إلى الانضباط ويتحرّك نحو الالتزام بالمبادئ والقِيَم الروحية العليا.. وهكذا رأت أنّ الظروف الصعبة التي يعيشها هذا الغلام الجميل الذي وضعته الأقدار تحت سلطتها، تساعدها على تحقيق أغراضها الذاتية الغريزية منه، في عملية خضوع وانجذاب **﴿وَهَمَّ بِهَا﴾** في حالة شعورية طبيعية، فيما يتحرّك فيه الإنسان غريزياً بطريقة عفوية من دون تفكير.. لأنّ من الطبيعيّ لأيّ شاب يعيش في أجواء الإثارة أن ينجذب إليها، تماماً، كمن يتأثّر بالروائح الطيّبة أو النتنة التي يمرّ بها، أو كمن تتحرّك غريزة الجوع في نفسه بكلّ إفرازاتها الجسدية عندما يشمّ رائحة الطعام.. وهذا أمر يلتقي فيه المؤمن بغير المؤمن لأنّه من شؤون الإحساسات الغريزية للجسد.. ولكنّ القضية هي قضية الموقف، فيما يندفع به الإنسان نحو عملية الممارسة، فيما تقبل عليه نفسه، أو تتحرّك به غريزته، أو تنجذب إليه مشاعره.. إنّ هذا الموقف هو الذي يحدّد للإنسان شخصيته من مواقع الإيمان والالتزام، أو مواقع الكفر والانفلات.. وهكذا نتصوَّر موقف يوسف، فقد أحسَّ بالانجذاب في إحساس لا شعوري وهمَّ بها استجابة لذلك الإحساس، كما همَّت به، ولكنّه توقّف ثمّ تراجع.. ورفض الحالة



بحزم وتصميم لأنّ المسألة عنده ليست مسألة تصوُّر سابق، وموقف متعمّد، وتصميم مدروس، كما هي المسألة عندها، ليندفع نحو خطّ النهاية، كما اندفعت هي، ولكنّها كانت مسألة انجذاب جسدي يشبه التقلُّص الطبيعيّ، والاندفاع الغريزيّ.. إنّها لحظة من لحظات الإحساس، عبَّرت عن نفسها ثمّ ضاعت وتلاشت أمام الموقف الحاسم، والعقيدة الراسخة، والقرار الحازم.. المنطلق من حساب دقيق لموقفه من الله، فيما ينطلق فيه من عقيدة، وفيما يتحرّك فيه من خطّ، وفيما يقبل عليه من عقاب الله، لو أطاع إحساسه.. وهذا ما عبَّر عنه قوله تعالى: ﴿**لَوْلا أَن رَّأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ**﴾ فيما تعنيه كلمة البرهان من الحجّة في الفكرة التي تقوده إلى وضوح الرؤية، فتكشف له حقيقة الأمر، فيحسّ، بعمق الإيمان، أنّه لا يملك أيّة حجّة فيما يمكن أن يقدم عليه بل الحجّة كلّها لله.. وربّما كان جوّ هذه الآية هو جوّ قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَواْ إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ**﴾ [الأعراف: ٢٠١]. وقد نستوحي ذلك من مقابلة كلمة ﴿**هَمَّ بِهَا**﴾، لكلمة ﴿**هَمَّتْ بِهِ**﴾ فقد اندفعت إليه بكلّ قوّة وضراوة واشتهاء، فحرّكت فيه قابلية الاندفاع.. وكاد أن يندفع إليها لولا يقظة الحقيقة في روحه، وانطلاقة الإيمان في قلبه.. وبذلك كان الموقف اليوسفي، فيما هو الانجذاب، وفيما هو التماسك والتراجع والانضباط، مستوحى من الكلمة ومن الجوّ الذي يوحي به السياق، معاً.

هل في الآية ما ينافي العصمة؟

وتحدَّث المفسّرون كثيراً عن تأويل هذه الفقرة ليواجهوا مشكلة العصمة في يوسف، النبيّ، الذي قد لا يكون نبيّاً آنذاك، ولكنّ رأي الكثيرين، أنّ العصمة تسبق النبوّة، كما تلحقها أو ترافقها، ويرى بعضٌ آخر أنّ النبيّ



إذا لم يكن معصوماً قبل البعثة فمن الطبيعيّ أن يكون ذا مناعة أخلاقية لا تسقط أمام أيّة حالة من حالات الإغراء، لأنّ مسألة النبوّة ليست وظيفة تتعلَّق بالدعوة بل هي مسألة تتّصل بالعمق المتأصّل في روحية النبيّ من خلال قوّة الشخصية في ذاته، بالمستوى الذي يحمل في ذاته مهمّة تغيير العالَم، ممّا يجعل منه إنساناً غير عادي، فيما هي المناعة الروحية في هذا الإنسان.. هذا بالإضافة إلى شهادة الله له، فيما يأتي في آخر الآية بأنّه من عباده المخلصين، ممّا يفرض أن يكون الإخلاص لله في العبودية سرّاً في شخصيّته، لا حالة طارئة في حياته.

ولكنّنا في الوقت الذي نلتقي مع هؤلاء في جوّ الفكرة، مع بعض التحفُّظات في تفاصيلها، نعتقد أنّ العصمة أو المناعة الروحية، أو القوّة الأخلاقية، لا تتنافى مع الحالة الإنسانية التي تخضع لعوامل التأثير الطبيعيّ الإنسانيّ، فيما هي الرغبة والرهبة، بل كلّ ما هنالك، هو الالتزام الفكري والروحي والعملي بالخطّ المستقيم، فلا ينحرف في موقف، ولا يسقط في تجربة.. أمّا التهويل والخطرات والمشاعر، فهي أمور طبيعية، كما ألمحنا إليه.. ولذلك فلا مجال لإثارة الشبهة حول موقف يوسف، فيما هو ظاهر الآية، ممّا يدفع إلى كثير من التأويل والتكلُّف الذي يبتعد عن المضمون الحقيقي للآية ﴿**كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاء**﴾ فيما يريد الله أن يعظِّم عباده، ممّا يلهمهم به من فكر، أو يثير فيهم من شعور، أو يفتح لهم في وجدانهم من أُفق، لئلاّ يسقطوا أمام التجربة، أو ينحرفوا أمام الإغراء، وليستقيم لهم الدرب في الأُفق الواضح، ليحصلوا على ثقة الأُمّة، في مواقع الصدق في القول والعمل، لتلتزم بهم فيما يأمرون به أو ينهون عنه، من موقع الثقة.. وهذا ما أراد الله ليوسف أن يبلغه، فيما أثاره أمامه، في عمق

وجدانه، من رؤية البرهان الإلهي الذي استطاع أن يعصم له موقفه، ويضبط له مشاعره الحسّية ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ الذين أخلصوا لله الإيمان، فاقتربوا من وحيه، والتزموا بشريعته، وانسجموا مع هداه، فرعى لهم الله ذلك كلّه، واحتضن كلّ روحهم وفكرهم وحياتهم العامّة والخاصّة.

ولا بدّ لنا أن نثير في هذا المجال، أنّ الصرف عن السوء والفحشاء ليس أمراً بعيداً عن حريّة الإرادة في حركة الاختيار، بل هو قريب منها كلّ القرب، لأنّ الله لم يجبره على الابتعاد عن المعصية، بل أثار أمامه الأفكار التي تبعده عنها بشكلٍ تلقائي أو عفوي، ﴿وَاسْتَبَقَا الْبَابَ﴾ فقد اندفع يوسف إلى الباب ليهربَ منها، وليتخلَّص من ضغطها العنيف الذي كاد أن يدفع به إلى الإغراء.. واندفعت هي خلفه، لتمنعه من الهرب، ولتفرض عليه الاستجابة لنداء الشهوة في عينيها وفي دمها، وفي كيانها كلّه.. في عملية سباق يحاول فيه كلّ واحدٍ منهما أن يسبق الآخر.. ولكنّها استطاعت أن تلحقه قبل أن يفلت من يديها ﴿وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِن دُبُرٍ﴾ من الخلف، ومزّقته فيما كانت تجذبه إليه ليرجع إلى داخل البيت.. وكانت المفاجأة بالمرصاد، لهما معاً ﴿وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ﴾ وفوجئ بالموقف الملتهب أمامه.. ولكنّها لم ترتبك ولم تخف منه بل حاولت أن تحوِّل المسألة إلى اتّهام ليوسف بالاعتداء عليها، لتعاقبه على امتناعه من الاستجابة لها، بتشويه صورته، واستغلال الفكرة الشائعة عند الناس، أنّ الرجل هو الذي يعتدي على المرأة، وليس العكس.. وربّما كانت تشعر أنّ لها تأثيراً كبيراً، وسيطرة واسعة على زوجها من خلال الجانب العاطفي الذي يتأثّر به، كما قد لاحظ من أسلوبه في مواجهته لها بالاتهام بعد ذلك، وهكذا حاولت الإيحاء بأنّ مسألة إدانة يوسف بمحاولة الاعتداء عليها أمر مفروغ منه، لا يحتاج إلى



المناقشة أو الإثبات، لأنّ الموقف أبلغ شاهد على ذلك، ولهذا كان حديثها مع زوجها في نوعية العقوبة التي يستحقّها كجزاء على ذلك ﴿**قَالَتْ مَا جَزَاء مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوَءاً إِلاَّ أَن يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾ وهكذا حدَّدت له طرفي الاختيار فيما يختاره من العقوبة ﴿**قَالَ هِيَ رَاوَدَتْنِي عَن نَّفْسِي**﴾ ولكنّه دفاع ضعيف لا يخضع لطبيعة الفكرة الشائعة عند الناس التي تجعل المرأة في موقف الضعف، في هذا الجانب، بينما يقف الرجل موقف القوّة العدوانية عليها.. إلاّ أنّ هناك عنصراً جديداً يتدخّل ليقوِّي موقف يوسف بشهادة لا تحدّد طبيعة ما حدث بشكلٍ مباشر، ولكنّها تضع أمام العزيز ـ الزوج ـ أساس الحكم في المسألة، بطريقة لا تقبل الشكّ، لأنّها تتناسب وطبيعة الأشياء، ﴿**وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا**﴾ ممّا يجعله في مستوى الثقة، لأنّه لا يتّصل بيوسف من قريب أو بعيد، لتكون شهادته له موضع شبهة ﴿**إِن كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الكَاذِبِينَ**﴾ لأنّ المفروض في الرجل الذي يعتدي على المرأة، أنْ يواجهها بالهجوم، وجهاً لوجه، فيما يفرضه نوع الاعتداء الجنسي، كما أنّ من المفروض للمرأة التي تدافع عن نفسها، في هذه الحال، أنْ توجِّه إليه ضرباتها في وجهه، وأنْ تمزِّق قميصه في صدره ﴿**وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِن دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِن الصَّادِقِينَ**﴾ لأنّ المرأة عندما تريد الضغط على الرجل الذي يرفض مراودتها له، لا بدّ لها من ملاحقته وهو يهرب منها، فإذا أرادت أن تمارس معه عملية تمزيق الثوب فإنّ ذلك يكون من الخلف، تبعاً لموقعها منه، وموقعه منها، في عملية الملاحقة، وبهذا تكون دعواها كاذبة في الحديث عن مبادرته بالعدوان عليها.. واقتنع العزيز بهذه الملاحظة لأنّها قريبة إلى طبيعة الأشياء ﴿**فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِن دُبُرٍ**﴾ صدق يوسف بأنّها راودته عن نفسه، والتفت إليها في موقف استنكار وتأنيب

﴿قَالَ إِنَّهُ مِن كَيْدِكُنَّ﴾ فيما كان يحمله في نفسه من انطباع عن كيد النساء فيما يردن القيام به من مراودة الرجل شهوته وغريزته، وتستعمله كسلاح ضدّه، فيما تذرفه من دموع في حالة الشكوى، وفيما تقدم من أساليب أخرى في محاولة لإقناع الآخرين بظلامتها.. وهكذا سارت في هذا الاتجاه في موقفها من يوسف، الذي استغلّت وجوده عندها في البيت، وحاجته إليها في ظروف العبودية التي فرضت عليه، ويقظة الغرائز في دمه وأعصابه فيما تمثّله مرحلة المراهقة في ذلك.. وعندما امتنع عليها لاحقته في محاولة منها للضغط عليه، ولما فاجأها زوجها بالموقف الشائن بادرت إلى اتّهام يوسف بالاعتداء عليها، اعتقاداً منها أنّ طبيعة الأمور في مثل هذه الحالات تفرض على زوجها تصديقها وتكذيب يوسف، ﴿إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ لأنّ المرأة تملك من الوسائل الخفيّة، ما تستطيع معه أن تسيطر على الموقف من أوسع السبل.. وربّما ذهب بعضهم إلى أنّ التاريخ البشري الذي عزل المرأة عن النشاط الفكري والعمل الجدّي الواسع في حركة الحياة، وحبسها في دائرة البيت في الأجواء الخاصّة بموقعها من الرجل جعلها تتّجه إلى تفجير طاقاتها في التخطيط للدفاع عن نفسها، بالتآمر والكيد والحِيَل المتحرّكة في أجواء الخفاء، في مجتمع النساء والرجال معاً.. لهذا كانت هذه الوسائل نتيجة طبيعية لانطلاقة عبقريتها الذهنية بكلّ طاقاتها في هذا الاتجاه فأبدعت فيه، ككلّ إنسان يتّجه إلى شيءٍ واحد، بكلّ وسائله الفكرية والعملية.. وبهذا فإنّ المسألة لا تمثّل حالة طبيعية في المرأة في حركة التحيُّل والمكيدة بل تمثِّل لوناً من ألوان النشاط الذهني والعملي المتحرّك في هذا الاتجاه، ممّا يمكن أن يقوم به الرجل ويبدع فيه في أجواء علاقته بالمرأة أو في الأجواء الأخرى.. إلاّ أنّ الميزة في المرأة أنّه يمثّل حاجة لها فيما يمثّله موقعها من



ضعف أمام الرجل، أو أمام الأشياء الأخرى التي ترغبها في الحياة ممّا لا تستطيع الحصول عليها في مواقعها الخاصّة، بينما لا يقف الرجل في هذا الموقع في موقعه من المرأة أو من قضايا الحياة، فلا يحتاج إلى جهدٍ كبير للحصول على ما يريده منها أو من أي شيءٍ آخر لأنّ سلطته وقوّته وموقعه المميّز، يمنحه حريّة الحركة، وإمكانات الوصول إلى ما يريد من أقرب طريق بشكلٍ مباشر، من دون جهدٍ أو عناء، فلا يحتاج معه إلى الحيلة الكبيرة والفكر الدقيق.. وهكذا أصدر الحكم لمصلحة يوسف.. ولكنّه أراد للقضية أن لا تأخذ حجماً كبيراً يصل بها إلى مستوى الفضيحة، لأنّ ذلك يضرّ بمركزه، أو يعقّد علاقته بزوجته التي كان يحبّها ـ فيما يبدو من ملاحظة دورها المميَّز معه ـ وبهذا فقد اعتبرها لوناً من ألوان العبث الذي يدعو إليه الضعف الأنثوي منها.. فتوجّه إليها وإلى يوسف، فقال ليوسف ﴿**يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَـذَا**﴾ وانْسَ كلّ ما يتعلّق به، ولا تتوقّف عنده، واعتبره أمراً طارئاً ككلّ شيء يحدث بسرعة، وينتهي بسرعة.. وقال لامرأته ﴿**وَاسْتَغْفِرِي لِذَنبِكِ**﴾ في مراودتك ليوسف فيما يمثّله ذلك من عدوان عليه، ومن خيانة لحقوقي الزوجية ﴿**إِنَّكِ كُنتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ**﴾ فيما كنتِ تحاولينه من الوقوع في الزنا بطريقة الضغط والعدوان، ممّا يجعل الخطيئة مضاعفة في الموقع الذي تقفين فيه.. وهكذا أسدل الستار على هذا المشهد في نطاق المشكلة التي أثارها هذا الوضع الطارئ القلق في البيت.. وعاد كلّ واحد إلى عالمه الخاص.. وهدأ كلّ شيء في الداخل ونجح يوسف في الامتحان الروحي الإيماني في أوّل تجربة صعبة تهزّ كلّ وجدانه.. وكلّ وجوده[1].

(١) من وحي القرآن: ج١٢/ ١٩٧ ـ ٢١٣.



قصّة يوسف عليه السلام

لا نودّ متابعة فصول القصّة بتمامها، بل ما نحن بصدده هو قصّته مع امرأة العزيز، فقد يمكن أن نلخّص من النصّ الكامل الذي نقلناه عن «من وحي القرآن» أنّ السيّد فضل الله يؤكّد شأنه شأن المفسّرين الآخرين ممّن ينتمي إلى المدرسة الإمامية على أنّ الآيات الكريمة التي وردت بخصوص هذا الفصل من حياة النبيّ يوسف عليه السلام تدلّ دلالة واضحة على طهارة النبيّ يوسف عليه السلام ممّا لا يمسّ العصمة.

نعم يختلف عن بعض المفسّرين في تفسيره (الهمّ) الذي ورد في الآيات الكريمة، فلم يشأ أنْ يفسِّره كما فسَّره الآخرون، بل فسَّره وفقاً لظاهر اللّغة والعقائد الإسلامية وفي مقدّمتها عصمة الأنبياء، فاختار تفسير (الهمّ) بأنّه مجرّد الانفعال الجسدي وميل الطبع الإنساني الذي لا يخلو منه الأنبياء.

ولكنّ هذا التفسير لم يرقَ للبعض واعتبره بدعاً من القول والتفسير، في وقت لا يستبعده أعلام المدرسة الإمامية من أمثال الشريف المرتضى (علم الهدى) وغيره من الأعلام، بل إنّهم يرونه من الأمور الجائزة على الأنبياء ولا يعارض العصمة أو يمنعها.

ومرةً أخرى نقول: هل يتنافى رأي السيّد فضل الله مع عصمة النبيّ يوسف عليه السلام، وهل يعدّ قوله المشار إليه من الغرائب على العلماء والمختصّين في حقل التفسير؟

لا نريد الإطالة ولا نودّ إضاعة القارئ في معترك القال والقيل، إنّما نرشده ـ فقط ـ إلى ما يمكن اعتباره مقياساً للتمييز واستجلاء الموقف والحقيقة.



وهنا نرجع إلى السيّد المرتضى (علم الهدى) وهو يتحدّث عن تفسير (الهمّ) والوجوه المحتملة، نذكرها بتلخيص، ومن أراد التوسُّع فليقف على كتابه (تنزيه الأنبياء)[1].

وقد طرح السيّد المرتضى عدّة وجوه وهي:

١ ـ العزم على الفعل.

٢ ـ خطورة الشيء بالبال وإنْ لم يقع العزم عليه.

٣ ـ المقاربة فيقال همّ بكذا وكذا، بمعنى كاد يفعله.

٤ ـ الشهوة وميل الطباع، فيكون همّه عليه السلام على هذا الوجه هو ما طبع عليه الرجال من شهوة النساء، وهو رأي السيّد فضل الله بعينه.

وختم السيّد الشريف المرتضى قائلاً: (فإذا كانت وجوه هذه اللّفظة مختلفة متّسعة على ما ذكرناه نفينا عن نبيّ الله ما لا يليق به وهو العزم على القبيح وأجزنا باقي الوجوه، لأنّ كلّ واحد منهما يليق بحاله)، (تنزيه الأنبياء ص٤٨).

وبذلك يتّضح مراد البعض من الاعتراض على السيّد فضل الله، وإلاّ لماذا يتمّ تبسيط الأمور إلى هذا الحدّ، أَلَمْ يكن بوسع المعترض الاطّلاع على رأي السيّد المرتضى!! وقد نقل هو عنه في كتابه (خلفيّات) بل وصف السيّد المرتضى بأنّه ممّن لا يشكّ في تضلّعه في علوم اللّغة والبيان والفقه[2].

وإذا كان السيّد المرتضى (علم الهدى) كما وصف فلماذا خفي عليه

(١) تنزيه الأنبياء: ص٤٧.

(٢) راجع خلفيات: ج١/ ٩٣.

ضعف هذا الرأي الذي استقربه السيّد فضل الله، ولماذا أجازه الشريف المرتضى واحتمله بحقّ يوسف عليه السلام.

وقد ذكر هذه الوجوه ـ أيضاً ـ الشيخ الطوسي في تفسيره (التبيان) وأجازها باستثناء (العزم)(١).

وعليه فما ذكره السيّد فضل الله واستقربه من تفسير لكلمة (الهمّ) لا ينافي العصمة ولا يمسّ عصمة النبيّ يوسف عليه السلام.

وللشيخ مكارم الشيرازي رأي في المسألة في تفسيره الأمثل، ج٧، ص١٦٤، قال: (وممّا لا شكّ فيه أنّ يوسف كان شاباً يحمل جميع الأحاسيس التي في الشباب، وبالرغم من أنّ غرائزه كانت طوع عقله وإيمانه، إلاّ أنّ مثل الإنسان ـ بطبيعة الحال ـ يهيج طوفان في داخله لما يشاهده من مثيرات في هذا المجال، فيصطرع العقل والغريزة، وكلّما كانت أمواج المثيرات أشدّ كانت كفّة الغرائز أرجح، حتّى أنّها قد تصل في لحظة خاطئة إلى أقصى مرحلة من القوّة، بحيث لو استطاع أن يبتعد عن هذه المرحلة خطوة ويتجاوز هذا المنزلق الهول، فإنّ قوّة الإيمان والعقل تتعبّأ وتثور على الغريزة حتّى تجرّها إلى الوراء.

والقرآن يصوّر هذه اللّحظة الخاطفة الحسّاسة والمتأزّمة التي وقعت بين زمنين هادئين يمكن الركون إليهما ـ في الآية المتقدّمة ـ فيكون المراد من قوله تعالى: ﴿**وَهَمَّ بِهَا لَوْلا أَن رَّأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ**﴾ [يوسف : ٢٤] أنّ يوسف انْجَرَّ إلى حافّة الهاوية في الصراع بين الغريزة والعقل، ولكن فجأة هزمت قوّة الإيمان والعقل القصوى طوفان الغريزة.. لئلاّ يتصوَّر أحد أنْ

(١) راجع التبيان: ج٦، ص١٢٠ ـ ١٢١، ط ، بيروت ـ دار إحياء التراث العربي.



لو استطاع يوسف أن يخلِّص نفسه من هذه الهاوية، فإنّ ذلك أمر يسير عليه لأنّ أسباب الذنب والهياج كانت ضعيفة.. كلا أبداً.. فهو في هذه اللّحظة الحسّاسة جاهد نفسه أشدّ الجهاد).

قصّة زكريا ويحيى عليهما السلام

كتب السيّد فضل الله في تفسيره «من وحي القرآن» وتحديداً لما ورد في خصوص زكريا عليه السلام في موضعين من تفسيره، أحدهما في تفسير الآيات من سورة مريم، وثانيهما في تفسير الآيات من سورة آل عمران:

المورد الأوّل في قوله تعالى: ﴿**كهيعص * ذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا * إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاء خَفِيّاً * قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً وَلَمْ أَكُن بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيّاً * وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِن وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِراً فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيّاً * يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيّاً**﴾ [مريم: ١ ـ ٦].

﴿**كهيعص**﴾ تقدّم الحديث عن أمثال هذه الحروف المقطّعة في أوائل بعض السور، فيما اختلفت الآراء في تفسيرها.. وربّما رأى بعض المفسّرين أنّ هناك ارتباطاً بين مضامين السور المصدّرة بهذه الحروف، ممّا يجعل هناك انطباعاً بوجود رابطة بين مضامينها وتلك الحروف، لتكون الحروف المشتركة معبّرة عن معانٍ مشتركة.

وقد لا نجد كبير فائدة في تحقيق مثل هذا الرأي، لأنّه ينطلق من استنتاج متين يركِّز على بعض النقاط التي قد نلمحها في غير هذه السور، ويحاول تكلّف النقاط الأخرى بطريقة لا تخلو من تكلّف.



وقد وردت بعض الأحاديث المأثورة في تأويل هذه الكلمة عن بعض أئمّة أهل البيت، فقد جاء فيما روي عن الإمام جعفر الصادق ـ فيما رواه عنه سفيان بن سعيد الثوري ـ قال: ﴿**كهيعص**﴾ معناه، أنا الكافي الهادي الوليّ العالِم الصادق الوعد.

وعن ابن عبّاس ـ كما ورد في الدرّ المنثور ـ معناه: كريم هاد حكيم عليم صادق. وربّما كان هذا اجتهاداً من ابن عبّاس كما قد يكون الأوّل استيحاء أو ما يشبه ذلك،على تقدير صحّة الرؤية.

زكريا يناجي ربّه: ﴿**ذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا**﴾ هذا هو ما تريد السورة أن تذكره وتثيره للمؤمنين ليعيشوا كيف يرحم الله عباده الصالحين الذين يبتهلون إليه وينقطعون إليه، فيما أهمّهم من أمر دنياهم وآخرتهم.. وذلك في النموذج المميَّز لهؤلاء، وهو زكريا عبده الصالح الذي كان يعيش المحبّة لله، كأعمق ما يعيشه الإنسان المؤمن الصالح أمام ربّه.. فقد كان موضعاً لرحمة الله في تفاصيل قصّته المثيرة للتفكير وللإيمان ﴿**إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاء خَفِيّاً**﴾ فقد كان يعيش الإحساس بحضور الله في حياته وهيمنته على وجدانه، بحيث يناديه بشكلٍ طبيعي، كما ينادي أيَّ موجود حيّ في عالَم الحسّ والشهود.. لأنّ غيابه عن العيان، لا يحجب رؤيته في عالَم الوجدان.. وهكذا وقف زكريا لينادي ربّه، ليسمعه حاجته.. ولكنّه لم يطلق صوته عالياً، بل تحدّث بما يشبه الهمس الخفيّ، لأنّه يختزن الخشوع في حديثه معه، ويحسّ بأنّه لا يحتاج إلى الجهر بالصوت، ليسمع نداء عبده، لأنّه يعلم السرَّ وأخفى، ويسمع وساوس الصدور فكيف لا يسمع تمتمات الشفاه.. ﴿**قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي**﴾ فقد ضعف جسدي، واختلت قواه، فلم يستطع أن يحملني هذا العظم الذي يعتمد عليه البدن في حركته

وسكونه لأنّه لم يعد يملك القوّة والصلابة اللّتين يتوقّف عليهما نشاطه ﴿**وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً**﴾ فقد انتشر الشيب فيه، تماماً كما ينتشر اللّهب في الهشيم عندما تشتعل فيه النار.. فقد بلغتُ سنّ الشيخوخة التي تعطّل في كلّ حيويّة وقوّة ونشاط فيما أريد القيام به من حركة الحياة، فكيف يمكنني التحرّك في عملية صنع الحياة من أجل مخلوقٍ جديد ﴿**وَلَمْ أَكُن بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيّاً**﴾ فقد دعوتني أنْ تستجيب لي كلّما دعوتك من دون فرقٍ بين الدعوات الصعبة وبين الدعوات السهلة لأنّك الربّ العظيم القادر الذي لا يضيق بأيّ دعاء.

ولذلك لم يضعف الأمل في قلبي ولم يهتزّ، أمام كلّ هذا الضعف، ولم يجد اليأس طريقه إلى وجداني المنفتح على رحمتك وقدرتك.. وتلك هي سعادة الروح المتّصلة بالله فيما تحبّه، وفيما تريده، فلا مجال للإحساس بالشقاء الداخلي، مهما كانت الأوضاع والظروف.

مَنْ هم مواليه وماذا كان يخاف منهم: ﴿**وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِن وَرَائِي**﴾ مَنْ هم هؤلاء، قيل إنّهم عمومته أو بنو عمّه.. وقيل الورثة.. ولكن ما الذي كان يخافه منهم؟.. ربّما ذكر بعضهم أنّه كان يخاف أن يرثوه، وهو كناية عن خوفه أن يموت بلا عقب.. ولكنّ التعبير لا يسمح بذلك لأنّ الكلمة توحي بأنّه يخاف شيئاً منهم في بعض الأمور المتعلّقة به، المتّصلة بساحته.. وقد لا يكون من الطبيعي أن يكون ذلك هو التركة التي يتركها من بعده لتكون المسألة أنّه يخافهم، أن يرثوه، ولذلك فإنّه يريد ولداً من صلبه لا ليرث المال الذي يخلفه بعد موته.. لأنّ ذلك لا يتناسب مع الأهمية التي يعلّقها زكريا على المسألة، بالمستوى الذي يستعجل فيه تحقيق طلبه في تلك السنّ المتقدّمة من العمر، وفي مثل الظروف المستحيلة المحيطة بالمسألة



من خلال الوسائل العادية ولاسيّما إذا لاحظنا أنّ مسألة الرغبة في الولد من حيث الامتداد في الوجود فيما يمثّله من شعور الإنسان بالحاجة إلى البقاء في ولده، هي حاجة غريزية لم تثر أيَّة حالةٍ معقّدة في تاريخ حياته الأولى عندما كان في فترة الشباب، بعد اكتشافه عقم امرأته. فلماذا لم يقدم ذلك الطلب بوقتٍ مبكّر، ولماذا لم يحاول التزوّج بغيرها إذا كان المانع منها لا منه، وقد كان تعدُّد الزوجات أمراً مشروعاً لديهم كما نلاحظه في قصّة إبراهيم عليه السلام.

ربّما يذكر البعض أنّ صلاح مريم وكرامة ابنه لها فيما شاهده من أمرها جعله يحبّ الأولاد ليكون له ما يماثل مريم، في قربه من الله وكرامته عليه، الأمر الذي أثار شعوره بالحرمان وأدّى إلى الإلحاح بالدعاء للاستجابة إليه في طلبه.

ولكن هذا غير واضح من خلال التعبير في الآية، بأنّ المسألة هي خوفه من الموالي من بعده، وتأكيده على صفات الولد الذي يطلبه ليكون مرضياً عند الله، ممّا يوحي بأنّ هناك مهمّة تنتظره في احتواء الساحة التي كان يملؤها زكريا ولا يريد لها أن تبقى فارغة من بعده.

ولعلّ هذا وغيره يوحي إلينا بأنّ من الممكن أن يكون قد خاف من هؤلاء أن يفسدوا ما استطاع إصلاحه، ممّا كان الأنبياء والأوصياء من آل يعقوب في موقع الحركة من أجل تنمية الروح الرسالية في ساحته وفي جماهيره.. الأمر الذي يجعل انقطاع نسله موجباً لانقطاع هذه السلسلة المباركة من هذا التاريخ الرسالي المليء بالحركة والجهاد.

﴿**وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِراً**﴾ ممّا يجعل المسألة صعبةً أو مستحيلة على

مستوى الوضع الطبيعي، فأراد أن يلتمس لنفسه الأمل من خلال قدرة الله ﴿فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيّاً﴾ فيما تعنيه الكلمة من الشخص الذي يلي أمر الإنسان فيعينه في حياته، ويخلفه بعد موته، وربّما كان التعبير بكلمة ﴿مِن لَّدُنكَ﴾ ما قد يوحي بأنّ المسألة لا تتّصل بالحالة الطبيعيّة للسبب، بل بالحالة الغيبيّة التي لا سبب فيها إلاّ للقدرة الإلهية المباشرة ﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾ ليكون امتداداً للخطّ الرسالي الذي يدعو إلى الله، ويعمل له، ويجاهد في سبيله، ولتستمرّ به الرسالة في روحه وفكره وعمله.

ما هو المراد بالإرث؟

وقد أُثيرت في هذه الفقرة مسألة إرث المال، وهل هو المقصود بكلمة الإرث، أو أنّ المقصود به إرث العلم والرسالة، لأنّ الأنبياء لم يورثوا درهماً ولا ديناراً، بل ورثوا شيئاً من علومهم، وربّما اتّصل هذا الحديث بمسألة إرث السيّدة العظيمة فاطمة الزهراء فدكاً من أبيها محمّد رسول الله ﷺ ومدى صحّة الحديث الذي واجهها به أبو بكر عن رسول الله ﷺ نحن معاشر الأنبياء لا نورّث، ما تركناه صدقة، وغير ذلك من التفاصيل.

وقد أشرنا ـ فيما قدّمنا من حديث ـ أنّ المال لم يكن هو الأساس في الإرث في تفكير زكريا، لا من جهة أنّ الأنبياء لا يورثون، بل لأنّ المال لم يكن في مستوى المشكلة المعقّدة لديه، فيمن يملكه بعد موته، وذلك انطلاقاً من خلوّ الساحة من بعده، من شخص يحمل الرسالة ممّا يجعل القضية في دائرة الخطورة فيما يتطلّع إليه زكريا من مستقبل الرسالة لأنّ الذين يأتون من بعده ويرثون موقعه ليسوا في مستوى المسؤولية ليترك الأمر لهم فيما يقومون به في حركة الواقع.. ولعلّ الحديث عن إرث آل



يعقوب، الذي هو خطّ الرسالة، يؤكّد هذا المعنى، والله العالِم. ﴿**وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيّاً**﴾ مرضياً عندك من خلال إيمانه وعمله الصالح وجهاده في سبيلك ودعوته إليك لتكون حياته في مستوى الرضا لديك، فهذا هو الذي يمكن أن يسدَّ الفراغ، ويحمل العبء ويتحمَّل مسؤولية الساحة كلّها كما تحبّ وترضى.

الله يستجيب لزكريا ويبشِّره بغلام: ﴿**يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بغُلَام اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَل لَّهُ مِن قَبْلُ سَمِيّاً * قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِراً وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيّاً * قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً * قَالَ رَبِّ اجْعَل لِّي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيّاً * فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيّاً**﴾ [مريم: ٧ ـ ١١].

واستجاب الله لدعائه.. وحملت امرأته بعد يأسٍ طبيعي طويل وأوحى إليه الله بذلك بطريقة خاصّة.. ولم يكن ينتظر النتيجة الإيجابية بمثل هذه السرعة الحاسمة.

﴿**يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَل لَّهُ مِن قَبْلُ سَمِيّاً**﴾ فقد أراد الله أن لا يخيِّب أملك فيه ورجاءك في رحمته فرزقك ولداً ذكراً سويّاً، ومنحه اسماً لم يحمله أحد من قبله.. فماذا تريد بعد ذلك.. وقد أكرمك الله بكرامته التي يكرم بها عباده الصالحين، وأنبيائه المرسلين..

زكريا يتساءل متعجِّباً: ﴿**قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِراً وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيّاً**﴾ فقد غيّرني الزمان إلى الحالة التي لم يبقَ لي معها شيء من الحيوية تماماً كالعود اليابس الذي لا خضرة فيه



ولا حياة، فكيف يمكن أن أهب الحياة لغيري في مثل هذه الظروف المستحيلة.. وكأنّ زكريا قد فوجئ بأمر لم يكن منتظراً لأنّه لم يحسب أنّ المسألة تتمّ بمثل هذه السهولة، وأنّ الدعاء يستجاب بهذه السرعة، وإنّ ما كان مستحيلاً في نظره أصبح واقعاً في حياته.. وربّما كان يتصوَّر أنّ دعاءه بالولد يدخل في نطاق التمنّيات التي يتحدّث بها الإنسان إلى ربّه، من دون أن يكون له طمع كبير في حصولها، لا لأنّه يشكّ في قدرة الله على ذلك بل لأنّه لا يعتقد أنّ الله يتدخّل في الأمور بشكلٍ غير عادي لمصلحة شخص معيّن، بعد أن جعل الحياة كلّها خاضعة للسنن الكونية في وجود الأشياء وفي حركتها العامّة والخاصّة.. وهكذا هو ما جعل السؤال ينطلق منه فيما يشبه الصراخ العنيف، فيما توحي به الآية **﴿قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ﴾** وهذا هو ما سمعه من الصوت الخفيّ الذي كان يتحدّث إليه من دون أن يرى أحداً أمامه.. فليس هو الله الذي كان يكلّمه بل هو شخصٌ آخر غير الله، قد يكون ملكاً، أو يكون أيّ شيء آخر. **﴿هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ﴾** فلن يصعب على الله أن يبدع الحيوية فيك وفي زوجتك لتستطيعا إنجاب ولد، بعد هذا العمر الطويل **﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً﴾** فكيف تواجه المسألة بما يشبه المفاجأة.

وربّما أراد زكريا أن يعيش الطمأنينة القلبية التي توحي إليه بأنّ هذا الوحي الذي يلقى إليه، بالواسطة، فيما يسمع من صوت، لا يرى صاحبه، هو وحي الله فأراد أن يستوثق لقناعته، فطلب آية لا يستطيع غير الله أن يحقّقها، لأنّها تتّصل بوحدانية القدرة لديه.

﴿قَالَ رَبِّ اجْعَل لِّي آيَةً﴾ ترتاح إليها نفسي ويطمئن لها قلبي، فأعرف أنّ هذه البشارة، المعجزة، هي منك، وحدك لا من غيرك لتكون المعجزة



في حياتي هي الدليل على المعجزة القادمة و﴿قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيّاً﴾ وذلك بأن يحتبس لسانك فلا تقدر على النطق في هذه المدّة، من دون علّة أو صدمة، ولكن بقدرة الله، فتلك هي الآية المطلوبة في الدلالة على أنّ كلّ ما بك وما ينتظرك فهو من الله، وذلك مماثل لصوم الصمت الذي كان الناس يقومون به وفاء لنذر، أو اختبار.. وهكذا تمّ له ما أراد، وعرف سرّ قدرة الله في نفسه، ورحمة الله في مسألته وتفاعل الشعور بعظمة الله في كيانه حتّى تحوَّل الموقف النفسي عنده، إلى موقف عمليّ في الدعوة إلى تسبيح الله في الصباح والمساء، فيما يوحي به التسبيح من التعبير عن عظمة الله في الكون، ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ﴾ فيما يشبه الفرحة الكبرى ﴿فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيّاً﴾ لأنّ هذا هو السبيل للالتزام الواعي بالخطّ المستقيم من خلال الشعور بالخشية من الله المرتكزة على أساس استلهام عظمته من عظمة خلقه.

يا يحيى خذ الكتاب بقوّة

﴿يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيّاً * وَحَنَاناً مِّن لَّدُنَّا وَزَكَاةً وَكَانَ تَقِيّاً * وَبَرّاً بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَكُن جَبَّاراً عَصِيّاً * وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيّاً﴾ [مريم: ١٢ ـ ١٥].

ولد يحيى لزكريا، وتمَّت كلمة الله.. وبدأ ينمو ويترعرع في أحضان التقى وفي أجواء الإيمان، حتّى إذا استكمل نموّه الجسدي والروحي، وانفتح على الله بروحه، وعلى الإيمان بفكره، وعلى المسؤولية بكلّ وعيه، جاءه النداء الخفيّ من الله، أنْ ينزل إلى الساحة التي يحتدم فيها الصراع، وتتعدَّد فيها الآراء، وتختلف فيها المذاهب، فيما تتنوَّع فيه الأوضاع،



وتتصادم فيه الأهواء، بعيداً عن الموازين الدقيقة للقضايا وللأشياء، ليأخذ دوره في مواجهة ذلك كلّه، بكلام الله، من موقع القوّة المنطلقة من عمق الوعي وسعة الأُفق، وشمول النظرة، ومن قوّة الإرادة، وصلابة الموقف. ﴿**يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ...**﴾ واحمل التوراة التي تشمل كلّ شيء في العقيدة والتشريع والمنهج، لتؤكّدها في حياة الناس، بالدعوة والحركة والخطّة ولا تضعف أمام كلّ عوامل التحدّي، وعناصر الضعف، بل تقدَّم إلى الساحة بكلّ قوّة.. لأنّ الأقوياء هم الذين يملكون ساحة الفكر بقوّة الفكر، وساحة السلطة بقوّة الشخصية، وثبات الموقف، أمّا الضعفاء فإنّ الآخرين يهزمونهم بكلّ الأساليب الانهزامية، التي تضعف الروح، وتزلزل الفكر، وتهزّ الشعور، وتهزم الموقف فينسجمون عن مواقعهم، ويبتعدون عن المسرح، فلا يمثّلون أيّ شيء في حركة الصراع، وانطلاقة التحدّي.

وليست هذه الدعوة خاصّة بيحيى، بل تشمل كلّ الذين يحملون رسالات الله على مستوى النبوّة، أو التبليغ، فإنّ عليهم أن يحملوها بقوّة حاسمة يملكون فيها الفكرة، في عمق المعرفة، والموقف في صلابة الإرادة، والهدف في حركة التحدّي المضادّ، والسلاح في مواقع الجهاد، وتلك هي مسؤوليّتهم فيما يريد الله لهم أن يحملوا من مسؤولية، لتتوازن لديهم المرحلة في خطّ الهدف، وإرادة الإنسان في إرادة الله.. وهذا هو ما أراده زكريا فيما أراده من الولد الذي يهبه الله له، ليرثه ويرث من آل يعقوب، فيما يحمل من رسالة، وفيما تركه آل يعقوب من كتاب وحكمة وقوّة، ليسيطروا على كلّ أولئك المنحرفين الذين يريدون أن ينحرفوا بالناس عن الخطّ المستقيم.



وآتيناه الحكم صبيّاً

﴿وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيّاً﴾ وتلك هي المعجزة الإلهية الثانية في خلق يحيى فقد ألهمه الله الوعي الكامل لمواقع الحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، ممّا يبحثون فيه عن الحاكم العادل الذي يعرف الشريعة في مصادرها ومواردها، ويميِّز بين مواقعها، لتتحرّك به النظرية في خطوط التطبيق وهكذا ملأ الحكم كيانه، وتحرّك في كلّ حياته، وهو لا يزال صبيّاً، لم يبلغ الحلم، ولم يصل إلى السنّ التي يراها المجتمع جديرة بأنْ تحمل الإنسان إلى المواقع المتقدّمة للحكم، باعتبارها العنوان الكبير للعقل الكبير، والمعرفة الواسعة، والاتّزان الشعوري، لأنّ الصبيّ لا يعيش التكامل في عقله وحركته، فلا يكون موضعاً للثقة، لأنّه يحتاج إلى الكثير من عناصر النموّ الطبيعي للأشياء وللأشخاص.. ولكنّها إرادة الله التي تتّصل بالحياة، فتمنحها كلّ عناصر القوّة وكلّ عوامل السرعة في النموّ، لأنّ إرادته لا تختلف عن مراده في قضايا التكوين فيما يجده من أسرار الحكمة في حركة الإنسان في الحياة.

وهذا هو ما يريده الله لعباده، فيما يعدُّه لهم من مواقع الكرامة، ومنطلقات الهداية، بالأسباب المألوفة أو غير المألوفة، ولم تكن معرفته للحكم هي كلّ ما كان يملكه هذا العبد الصالح الداعية، يحيى.. بل كانت شخصيّته جامعة لكلّ صفات الكمال ﴿وَحَنَاناً مِّن لَّدُنَّا﴾ فيما أضافه الله عليه من روحية الحنان الإلهي الذي يغمر قلبه بالخير والرحمة، فينسكب على حياة الناس رأفة وعطفاً ورحمة ومحبّة فلا يعنف بهم، ولا يقسو عليهم، ولا يحمِّلهم ما لا يطيقون، فيما يحمِّلهم من مسؤوليات، وفيما يدعوهم إليه من قضايا، وفيما يقودهم إليه من مواقف.. ولعلّ هذا أقرب إلى الفهم في



موقعه الرسالي الذي تلتقي فيه الرسالة بالحكم، وربّما فسَّره بعضهم بأنّه نوع عطف وانجذاب خاص إلهي بينه وبين ربّه غير مألوف، وذلك بالنظر إلى تقييد الحنان بقوله ﴿**مِّن لَّدُنَّا**﴾، والكلمة تستعمل فيما لا مجرى فيه للأسباب الطبيعية العادية أو لا نظر فيها إليها.

ولكنّنا لا نجد في الكلمة مثل هذا الإيحاء، بل يكفي في صحّة النسبة إلى الله أن يكون العمل صادراً منه بإرادته بشكلٍ وبآخر.. وربّما تكون دلالتها على جانب الرعاية منه أكثر من دلالتها على الجانب غير العادي من ذلك. والله العالِم.

﴿**وَزَكَاةً**﴾ فيما يتكامل فيه من عناصر النمو والبركة والطهارة، أو فيما يغدقه على الناس من ذلك كلّه.

﴿**وَكَانَ تَقِيّاً**﴾ يعيش الخوف من الله والمراقبة له، والالتزام بأوامره ونواهيه، فيما يحمله من التقوى من وعي الخطّ الرساليّ، والإصرار على حركة الموقف من خلاله، وبذلك كان دوره دور القدوة التي تواجه الناس بالممارسة كما توجّههم بالدعوة.

﴿**وَبَرّاً بِوَالِدَيْهِ**﴾ فيما يعيشه من روحية البرّ، وأخلاقية الإحسان التي تملأ قلبه بالشعور بالرحمة، والاعتراف بالجميل لهذين الإنسانين اللّذين كانا السبب في وجوده، بإرادة الله، والعنصر الأساس في عملية نموّه وتكامله، والقلب الكبير الذي أفاض عليه المحبّة والخير والحنان، وتلك في الصفة الروحية الأخلاقية التي تجعل منه إنساناً منفتحاً في إنسانيّته، بعيداً عن كلّ مواقع الأنانية التي تسجنه في دائرة ذاته فلا تتعدّاه إلى الآخرين.

﴿**وَلَمْ يَكُن جَبَّاراً عَصِيّاً**﴾ كما في الكثيرين من الناس الذين يملكون



المواقع المتقدّمة في المجتمع، فيدفعهم ذلك إلى الشعور بالقوّة المستعلية والجبروت المتكبّر الذي لا يرى لأحد عليه حقّاً، ويرى لنفسه كلّ الحقّ على الناس.. بل هو، على العكس من ذلك، مجرّد إنسان طيّب متواضع يرى للنّاس الحقّ عليه فيما قد يراه لنفسه أو فيما لا يراه لها.. فيتعهّدهم بالنصح والبرّ والخدمة في كلّ ما يستطيعه، ويقودهم إلى مواقع الهدى والرشاد.. وبذلك لم يكن خلقه قاسياً عصيّاً بل كان رؤوفاً رحيماً ليّناً فيما يصادفه من قضايا الناس وآلامهم.. وتلك هي روحية السلام الذي يمثّل الأمن الروحي في حياته الفردية وفي حياته الاجتماعية، في الدُّنيا والآخرة.

﴿**وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ**﴾ فأراده الله أن يكون محلاًّ لكرامته، وموضعاً لرحمته، ﴿**وَيَوْمَ يَمُوتُ**﴾ فينتقل إلى رحاب الله، وفي روحه كلّ مشاعر السلام للناس وللحياة ﴿**وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيّاً**﴾ حيث يعيش هناك السلام المنفتح على الله، فيقوده ذلك إلى رحاب الجنّة التي هي دار السلام[1].

والمورد الثاني في قوله تعالى: ﴿**هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِن لَّدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاء * فَنَادَتْهُ الْمَلآئِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَـى مُصَدِّقاً بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللّهِ وَسَيِّداً وَحَصُوراً وَنَبِيّاً مِّنَ الصَّالِحِينَ * قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلاَمٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ * قَالَ رَبِّ اجْعَل لِّيَ آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاَثَةَ أَيَّام إِلاَّ رَمْزاً وَاذْكُر رَّبَّكَ كَثِيراً وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالإِبْكَارِ**﴾ [آل عمران: ٣٨ ـ ٤١].

وكانت هذه الكرامة العجائبية التي حدثت لمريم في بيت زكريا دليلاً

(١) من وحي القرآن: ج١٥/ ٩ ـ ٢٣.



واضحاً على أنّ الله يرعاه بعنايته وبرحمته، فهذه أجواء الرحمة تطوف في البيت.

والفرصة سانحة أمام الحاجة الملحّة التي كان يعانيها زكريا، ويريد أن يدعو الله فيها، ولكنّه ـ فيما يبدو ـ لا يجد الأمل الكبير باستجابة الدعاء، وهي الذرّية الطيّبة.

﴿**هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ**﴾ وهو يشعر أنّ الإجابة قريبة منه لتحقّق له حلمه الكبير الذي يكفل له الامتداد الذاتي والرسالي في خطّ الحياة الطويل فإنّ الولد يمثّل امتداد الظلّ لأبيه.. وكان يفكّر ـ كما فكّرت امرأة فرعون ـ بالذرّية الطيّبة التي تملأ الحياة خيراً وبركة وهدى ونوراً ومحبّة وسلاماً، ولم يفكّر كما يفكّر كثير من الناس بالذرّية التي تمثّل حاجةً ذاتيةً تملأ فراغ الإنسان العاطفي، وتحقّق له زهو الامتداد والكثرة، من دون هدف كبير على مستوى الحياة.. ﴿**قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِن لَّدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ**﴾ واستجاب الله له دعاءه كأفضل ما تكون الاستجابة، وأراد أن يبشّره بذلك في جوّ من الإعزاز والتكريم فأرسل إليه الملائكة لتزفّ إليه البشارة بالوليد المنتظر الذي أراد الله له أن يكون في المستوى العظيم العظيم في الطهارة والنقاء والرسالية والروحية المتحرّكة في خطّ النبوّة.. ﴿**فَنَادَتْهُ الْمَلآئِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ**﴾ يا زكريا ﴿**أَنَّ اللّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَـى مُصَدِّقاً بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللّهِ وَسَيِّداً وَحَصُوراً وَنَبِيّاً مِّنَ الصَّالِحِينَ**﴾ إنّ البشارة تتحدّث عن الحلم المنتظر كما تتحدّث عن الواقع الحيّ.. إنّها تعيّن له اسمه وصفته المميّزة، التي جعلها الله «سمة» للأنبياء فقد جاء مصدّقاً لما أنزل الله من رسالات، ولمّا أرسل من رُسل، وتلك صفة لا يوصف بها إلاَّ الذين يريد الله لهم أن يكملوا الطريق التي بدأها الآخرون



من قبله، من الأنبياء الذين شقّوا للنّاس طريق الحقّ المستقيم، وسيِّداً لنفسه كما هو شأن عباد الله الذين يحكمون أنفسهم من خلال إيمانهم ويسيطرون على شهواتهم من خلال عقولهم ويسودون الناس في نطاق مبادئهم الحقّة، ولا يخضعون لأيّة سلطة غير سلطة الله فيما يريد وفيما لا يريد، فهم أحرار أمام أنفسهم وأمام الآخرين، يملكون كلمة الرفض من موقع القناعة ويملكون كلمة القبول من موقع الاختيار، وعبيد أمام الله الواحد لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون ﴿**وَحَصُوراً**﴾ حصر شهواته فلا يدعها تتحرّك في نطاق الإشباع والارتواء، وكان ذلك من القِيَم الكبيرة في ذلك الوقت لما يدلّ عليه من الطاقة الروحية العظيمة التي تدفع الإرادة إلى الصلابة والتضحية ﴿**وَنَبِيّاً مِّنَ الصَّالِحِينَ**﴾ الذين أراد الله لهم أن يتقبَّلوا وحيه بأرواحهم ويحملوا للنّاس رسالة وهدىً وإيماناً.

وقد أكّد الله له في هذه البشارة، أنّ ذلك قد كان بكلمةٍ منه، والكلمة تعني القدرة التي لا تحتاج في تعلّقها بالأشياء إلى أسباب مألوفة ممّا تعارف عند النّاس من أسباب.

ووقف زكريا مدهوشاً ممّا يسمعه، وأخذته الحيرة من ذلك كلّه، هل هو في حلم أو يقظة هل هي كلمات الرحمن، أو هي شيء من التخيُّل.. إنّه يفكِّر في الحواجز الطبيعية التي تحول بينه وبين ذلك، لقد مضى عليه مدّة طويلة، حتّى بلغ مبلغ الشيخوخة وامرأته عاقر لا تحمل، ولم يرزق بولد فكيف تحدث تلك المفاجأة بمثل هذا التفصيل، تحدَّث فيما يشبه الاستغاثة التي تريد أن تخرجه من الحيرة.. ﴿**قَالَ رَبِّ أَنَّىَ يَكُونُ لِي غُلاَمٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ**﴾ وجاء الجواب، إنّك تتحدّث مع الله الذي إذا أراد شيئاً فإنّما يقول له كُنْ فيكون.. فهو الذي خلق الأشياء وخلق معها



القوانين والأسباب الطبيعية، فما قيمة الحواجز الطبيعية أمام قدرة الله المطلقة حتّى يفكّر فيها الإنسان المؤمن ﴿**قَالَ كَذَلِكَ اللّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ**﴾ وكأنّ زكريا قد اقتنع بذلك ورجع إلى ما يوحيه إيمانه من التسليم لله في كلّ شيء.. ولكنّه يريد آية..

واختلف المفسِّرون في معنى هذه الآية، فقال بعضهم إنّها العلامة التي يعرف من خلالها أنّ ما سمعه هو من وحي الله، وذلك بأنْ يجعل الله له ما يشبه المعجزة، وأوحى الله إليه بأنّ الآية هي أن يعتقل لسانه فلا يستطيع أن يتكلّم، ولا يملك أن يخاطب الناس إلاَّ رمزاً، مدّة ثلاثة أيّام وقال بعضهم: إنّها علامة الشكر على هذه النّعمة غير المترقّبة.. فأوحى الله إليه كما أوحى إلى مريم بصوم الصمت الذي كان مشروعاً آنذاك.. ولعلّ هذا هو الأقرب، لأنّه لا معنى للارتياب بعد أنْ جاءه الجواب بالتذكير بقدرة الله، ولأنّ الظاهر أنّ الوحي كان بالامتناع الاختياري عن الكلام مع الناس وبذكر الله كثيراً وبالتسبيح الدائم بالعشيّ والأبكار. ﴿**قَالَ رَبِّ اجْعَل لِّيَ آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ إِلاَّ رَمْزاً وَاذْكُر رَّبَّكَ كَثِيراً وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالإِبْكَارِ**﴾.. ولكن هذا الذي ذكرناه ممّا فهمناه من الآية على وجه الترجيح لا يلتقي بما رواه العياشي في تفسيره عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام قال: «**إنّ زكريا لمّا دعا ربّه أنْ يهب له ولداً فنادته الملائكة بما نادته به أحبّ أن يعلم أنّ ذلك الصوت من الله فأوحى إليه أنّ آية ذلك أن يمسك لسانه عن الكلام ثلاثة أيّام فلمّا أمسك ولم يتكلّم عَلِمَ أنّه لا يقدر على ذلك إلاّ الله**».. فإذا صحّ هذا الحديث فإنّ الآية تقتضي اعتقال لسانه إلاَّ عن ذكر الله والتسبيح، ممّا يكون وجه جمع معقول بين الأمرين والله العالِم بحقائق آياته[1].

(١) من وحي القرآن: ج٥/ ٢١٣ ـ ٢١٧.



قصّة زكريا ويحيى عليهما السلام

تفسيراً لمطلع سورة (مريم)، وتحديداً للآيات الكريمة منها ذوات الأرقام (١ ـ ١٥) يعالج السيّد فضل الله ثلاثة مباحث:

البحث الأوّل: تحديد مفهوم الإرث الوارد في تلك الآيات.

البحث الثاني: تفسير (الآية) التي طلبها زكريا عليه السلام.

البحث الثالث: نبوّة يحيى عليه السلام وشخصيّته.

البحث الأوّل: مفهوم الإرث

يميل السيّد فضل الله إلى أنّ الإرث الوارد في الآية الكريمة المشار إليها مطلع (سورة مريم) هو إرث النبوّة لا إرث المال، وإنْ كان (الإرث) ظاهراً في انتقال المال، وذلك للقرائن التي توجب صرف هذا الظاهر، ليكون المراد هو إرث النبوّة.

أمّا القرائن التي أوجبت انصراف الكلمة (إرث) عن ظاهرها، فهي من جهة أنّ النبيّ زكريا عليه السلام لم يكن ليهتمَّ بدرجة أساسية بالولد لغرض إرث المال ومخافة انتقال الأموال إلى ورثته وقومه، وذلك لأنّ طلبه المستعجل للولد في ظروف غير عادية وطبيعيّة يوحي بأنّه كان يفكّر في إرث غير المال لئلاّ تبقى الساحة خالية من الولي الذي يكمل دوره ويحفظ إنجازاته.

وقد يتأكّد هذا المعنى فيما إذا عرفنا أنَّ بمقدار زكريا عليه السلام الزواج من زوجةٍ أخرى بسبب العقم الذي يعتبر مانعاً من الإنجاب من جهة زوجته لا من جهته هو، وعليه فلو كان حريصاً على المال إلى هذه الدرجة فكان من الممكن أن يتزوّج وهو في سنّ الشباب لتحقيق هذه الأمنية.

على أنّ تحديد مفهوم (الإرث) في الآية لا يعني أنّ الأنبياء عليهم السلام لا يورثون لِيُعترض على السيّد فضل الله بما ورد عن السيّد الزهراء عليها السلام وما دلَّ على توريثهم من القرآن، وذلك لأنّ السيّد فضل الله لا ينفي ذلك ولا ينفي أن يكون مفهوم الإرث شاملاً لانتقال المال، بل يقول إنّ انتقال المال من تحصيل الحاصل، وأنّ سؤال الولد وطلبه لم يكن الأساس، وهذا ما يعني شموله للنبوّة وانتقال المال معاً.

وربّما عدل السيّد فضل الله عن رأيه هذا في ما ورد في تفسيره «من وحي القرآن»، إذ يظهر من كلماته في مواضع أخرى من محاضراته[1]. وتحديداً في شرحه لخطبة السيّدة الزهراء عليها السلام، أنّه يحدّد مفهوم الإرث الوارد في الآيات الكريمة موضوع البحث بإرث المال، ويستدلّ بمعطيات أخرى غير تلك التي وردت في تفسير «من وحي القرآن»، إذ استبعد أن يكون لانتقال العلم والنبوّة مدخلية في مثل هذا المورد لأنّهما لا ينتقلان بالإرث، مضافاً إلى قرائن أخرى من قبيل ما ورد في القرآن الكريم في موضعٍ آخر في قوله تعالى: ﴿... **رَبِّ هَبْ لِي مِن لَّدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً**﴾ [**آل عمران: ٣٨**] وقوله تعالى: ﴿... **وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيّاً**﴾ [مريم : ٦] إذ يحدّد صفة زائدة على الولد في الآية الأولى، فيما شكّلت كلمة ﴿**رَضِيّاً**﴾ قرينة على أنّه الولد، للغويّة طلب أن يكون النبيّ رضيّاً، لأنّه من تحصيل الحاصل.

(١) راجع (فكر وثقافة) عدد (١٠٦) تاريخ ١٧/ ١٠/ ١٩٩٨.



«مختار السيّد فضل الله في تفسيره» من وحي القرآن

وعوداً على بدء هل يبتعد مختار السيّد فضل الله في تفسيره (من وحي القرآن) عن الحقيقة، ويجانب الصواب إلى درجة لا يجد الباحث معها مبرّراً له؟!

الأمر ليس كذلك، لأنّ الاعتراضات التي يمكن أن تسجّل عليه ليست حاسمة إلى درجة كبيرة بحيث ينحصر معنى الإرث في انتقال المال.

ويمكن أن نشير إلى أهم الاعتراضات وهي:

أوّلاً: أنّ كلمة (الإرث) ظاهرة في انتقال المال، وهو حقيقة فيه ولا موجب للعدول عنه إلى المجاز إلاّ مع القرينة الصارفة.

ويمكن أن يجاب عنه أنّ القرينة متوفّرة وذلك بلحاظ طلب زكريا نفسه لجهة صبره الطويل على الولد وعدم إقدامه على الزواج من امرأة أخرى، وليس المانع منه. ولا يقال إنّما تشوّق للولد بعد أن رأى ما رأى من معجز مريم عليها السلام، فإنّ ذلك ممّا لا دليل عليه في الآية الكريمة بل قوله تعالى: ﴿... **وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيّاً**﴾ دليل على اهتمام زكريا عليه السلام بالولد بلحاظ صفاته المعنوية.

هذا مضافاً إلى أنّ ما يشغل زكريا عليه السلام في هذه السنّ وبعد هذا الحرمان ليس الولد بما هو ولد يرث أباه، لأنّه لو كان فإنّه من تحصيل الحاصل، ولذلك فهو يخشى على دوره وإنجازاته. ولذلك صحَّ قول السيّد فضل الله أنّ ما يفكِّر فيه زكريا عليه السلام لم يكن هو الولد بما هو ولد، ولذلك قال: «لم يكن الأساس في طلبه انتقال المال»، وهذا لا يمنع من أنّ المراد من الإرث هو انتقال المال أيضاً مضافاً إلى النبوّة.

ثانياً: أنّ هناك قرائن تدلّ على تحديد معنى (الإرث) المراد بالآية الكريمة بانتقال المال، وذلك لجهة قوله: ﴿**وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِن وَرَائِي**﴾ [مريم : ٥]، وقوله ﴿... **وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيّاً**﴾ لأنّ الفقرة الأولى تدلّ على أنّ خوفه من مواليه بلحاظ ما ينتقل إليهم من مال وثروة، ولأنّ الفقرة الثانية لا معنى لها مع افتراض كون المطلوب هو إرث النبوّة إذ لا معنى لأن يطلب زكريا نبيّاً رضيّاً.

ويمكن أن يجاب على ذلك: أنّ الفقرة الأولى لا تعيّن إرث المال وذلك لأنّ هذه الفقرة تناسب المعنيين: إرث المال وإرث الأعمّ منه، لأنّ ولاية غير المرضي وممّن يخاف منه على الأموال من جهة عدم الوثوق به، موضع خشية في غير المال أيضاً.

أمّا الفقرة الثانية فهي ليست قرينة حاسمة، وذلك لورود مثل هذه الأوصاف للأنبياء، وإلاّ فما معنى قوله تعالى: ﴿**وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصاً**﴾ [مريم : ٥١] وما معنى قوله: ﴿**وَنَبِيّاً مِّنَ الصَّالِحِينَ**﴾ [آل عمران : ٣٩]، وما معنى قوله في موردٍ آخر ﴿**وَكَانَ عِندَ رَبِّهِ مَرْضِيّاً**﴾ [مريم : ٥٥] فإنّ مثل هذه الأوصاف من تحصيل الحاصل.



وليس من الضروري أن تكون القيود الواردة احترازية دائماً بل قد تأتي توضيحيّة.

ثالثاً: إنّ القول بأنّ (الإرث) الوارد في الآية هو إرث النبوّة ممّا يتعارض مع خطبة الزهراء عليها السلام التي استدلّت بمثل هذه الآيات فيكون مثل هذا التفسير خروجاً على الفهم الإسلامي الذي تحدّده السيّدة الزهراء عليها السلام. وقد ذكر هذا الاعتراض بعض المعترضين كما في كتابه (خلفيات)[1].

لكن يُردّ عليه ما يلي:

١ ـ إنّ المعترض لم يلتفت إلى مراد السيّد فضل الله، لأنّه حسب ظاهر كلامه لم ينفِ وراثة المال كلّية، بل إنّه فسَّر أنّ المراد في طلب زكريا عليه السلام هو الولد ليخلفه في دوره ولم يكن الأساس هو المال. أمّا انتقال المال فهو من تحصيل الحاصل بعد تحقّق الولد.

٢ ـ إنّ خطبة السيّدة الزهراء عليها السلام لا تنفي أن يكون المراد من الإرث في الآية هو إرث النبوّة، لأنّ أقصى ما تدلّ عليه الخطبة أنّ يحيى يرث أباه بمقتضى هذه الآية الكريمة، وعليه فلا تعارض لهذا القول مع ظاهر كلام السيّدة الزهراء عليها السلام ولذلك اعتبر الشيخ مكارم الشيرازي في تفسيره (الأمثل) أنّ خطبة السيّدة الزهراء عليها السلام تناسب المعنيين، أي إرث المال والأعمّ منه.

٣ ـ وإذا كان القول بأنّ الإرث هو إرث النبوّة يتعارض مع خطبة السيّدة الزهراء عليها السلام ممّا يوجب الخروج على الفهم الإسلاميّ الذي تحدّده السيّدة الزهراء عليها السلام، فماذا يقول المعترض فيما إذا كان الفهم

---

(١) خلفيات: ج٢/ ٢٩٣.



الآخر (وهو إرث المال) يتعارض مع ما روي عن الإمام الصّادق عليه السلام واستدلاله بهذه الآية في غير مورد إرث المال، إذ روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال: «**إنَّ عيسى بن مريم مرَّ على قبر كان صاحبه يعذَّب، ومرَّ عليه في العام الثاني فرأى صاحب ذلك القبر لا يعذَّب فسأل ربَّه عن ذلك، فأوحى الله إليه أنّه كان لصاحب هذا القبر ولد صالح قد أصلح طريقاً وآوى يتيماً فغفر الله له بعمل ولده.** ثمّ قال النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم: **ميراث الله من عبده المؤمن ولد يعبده من بعده،**» ثمّ تلا الإمام الصادق قوله تعالى: ﴿... **فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيّاً * يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيّاً**﴾[1] [مريم: ٥ ـ ٦].

ولا يخفى أنّ استدلال الإمام الصادق عليه السلام بهذه الآية يوحي بأنّ المراد من (الإرث) في الآية لا ينحصر في انتقال المال.

على أنّنا لا نعرف السرّ في التحامل على التفسير الأوّل والقول بأنّ المراد من الإرث هو إرث النبوّة أو الأعمّ من إرث المال، والإيحاء من البعض لقارئيه أنّ القول به ممّا يخالف ضرورات المذهب أو ما يقرب منه، إذ لا يتفرَّد السيّد فضل الله في مختاره ـ ممّا اختاره في تفسير (من وحي القرآن) ـ بهذا الرأي فقد اختاره عدد من المفسّرين الإمامية[2]، من دون أن يوجب ذلك التذمُّر لهذا البعض أو الامتعاض كما يبدو.

البحث الثاني: تفسير الآية

في تفسير قوله تعالى من قصّة زكريا عليه السلام: ﴿**قَالَ رَبِّ اجْعَل لِّي آيَةً**﴾ [مريم: ١٠] وقع جدل بين المفسّرين يمكن أن نصنّف آراءهم في اتّجاهين:

(١) نور الثقلين: ج٣/ ٣٢٣ ـ ٣٢٤.

(٢) راجع تفسير الجديد للسبزواري: ج٤/ ٣٧٣ فإنّه اختار النبوّة وما دونها ـ الأمثل ج٩/ ٣٦٢.



الاتّجاه الأوّل: يرى أنّ زكريا عليه السلام طلب من الله تعالى دلالة وعلامة يستدلّ بها على وقت كون الولد، وبمعنى آخر علامة يعرف بها الميعاد ووقت إنجاز الوعد الذي وعده الله تعالى.

وقد اختار هذا الرأي عدد من المفسّرين[1].

الاتجاه الثاني: يرى أنّ زكريا عليه السلام طلب علامة يستدلّ بها على أنّ البشارة منه، ليتأكّد أنّ من حدثه هو الملك وبأمر من الله تعالى، وبكلمةٍ أخرى يستدلّ على أنّ الوعد من الله تعالى وليس من الشيطان.

وعلى هذا الرأي عدد من المفسّرين أيضاً[2].

رأي السيّد فضل الله

في تفسيره (من وحي القرآن) وتحديداً في شرحه للآيات المتعلّقة بالقصّة نفسها من (سورة آل عمران: ٤١) طرح السيّد فضل الله الاحتمالين، وذكر أنّ المفسّرين اختلفوا في تفسير (الآية) وما المراد بها وهل هي لأجل الاطمئنان والوثوق بأنّ البشارة من الله تعالى وأنّ ذلك من الوحي، أو أنّ الآية التي طلبها لتكون علامة على هذه النّعمة غير المرتقبة.

وهنا يرجّح السيّد فضل الله الاحتمال الثاني ويرى أنّه (هو الأقرب، لأنّه لا معنى للارتياب بعد أنْ جاءه الجواب بالتذكير بقدرة الله)[3].

على أنّ السيّد فضل الله وفي تفسيره للآية وتحديداً لما ورد في سورة

(١) مجمع البيان: ج٣/ ٥٠٤، بيان السعادة: ج٣/ ٢، شبر: ج١/ ٥٥، الجديد: ج٤/ ٣٧٦.
(٢) كنز الدقائق: ج٣/ ٩٠، الميزان: ج١٤/ ١٨، شبر: ج١/ ٥٥، الجديد: ج٤/ ٣٧٦، ونذكر أنّ شبر والسبزواري ذكرا الاحتمالين لذلك أشرنا لهما في الاتجاهين.
(٣) من وحي القرآن: ج٥/ ٢١٦.

(مريم) يطرح الاحتمال الأول، ولكنّ الظاهر من كلامه أنّه يطرحه على نحو الاحتمال لا الجزم به أو ممّا يستقرب عنده، ولذلك عبَّر في بداية الفقرة بقوله: «وربّما أراد زكريا أن يعيش الطمأنينة القلبية التي توحي إليه بأنّ هذا الوحي الذي يلقي إليه بالواسطة فيما سمع من صوت، وهو وحي الله فأراد أنْ يستوثق لقناعته فطلب آية لا يستطيع غير الله أن يحقِّقها..»[١].

وقد سجَّل البعض في كتابه (خلفيات) عدّة اعتراضات على رأي السيّد فضل الله مع الإيحاء للقارئ بأنَّ تفسير (الآية) لطلب الاطمئنان ممّا يخالف الضرورات أو ما يقرب من ذلك من دون الإشارة إلى الجدل بين المفسّرين. ولسنا بصدد جميع ما سجّله من اعتراضات، وإنّما نشير إلى أهمّها إذ كتب يقول: «إنّنا لم نعرف من أين عرف ذلك البعض أنّ طلب الآية قد كان لأجل الحصول على الطمأنينة لزكريا عليه السلام بحقيقة الوحي»[٢].

ونسجّل على اعتراضه عدّة نقاط:

أوّلاً: إنّ تفسير (الآية) لطلب التمييز والوثوق والاطمئنان بأنّه من الوحي الإلهيّ ممّا تبنَّاه أعلام المفسّرين وفي مقدّمتهم السيّد الطباطبائي في الميزان. بل إنّ السيّد الطباطبائي يرى أنّ الاحتمال الآخر بعيد عن سياق الآيات، وإنّما مال المفسِّرون إليه لأنّهم بنوا ذلك على قاعدةٍ مفادها: أنّ الأنبياء لعصمتهم لا بدّ أن يعرفوا الفرق بين كلام الملك ووسوسة الشيطان ولا يجوز أن يتلاعب الشيطان بهم. وقد علَّق السيّد الطباطبائي على ذلك بقوله: «وهو كلام حقّ لكن يجب أن يعلم أنّ تعرّفهم إنّما هو بتعريف الله تعالى لهم لا من قبل أنفسهم واستقلال ذواتهم، وإذا كان كذلك فَلِمَ لا

---

(١) من وحي القرآن: ج١٥/ ١٧ ـ ١٨.

(٢) خلفيات: ج٢/ ١٠٠.



يجوز أن يتعرَّف زكريا من ربِّه أن يجعل له آية يعرف به ذلك؟ وأيّ محذور في ذلك؟ نعم لو لم يستجب دعاءه ولم يجعل الله له آية كان الإشكال في محلِّه..»[1].

ثانياً: إنّ قول هذا البعض في كتابه (خلفيات) إنّه لم يعرف من أين عرف السيّد فضل الله أنّ طلب الآية لأجل الحصول على الطمأنينة فهو غريب، لأنّنا نعرف أنّه يحترم الأخبار المروية عن أهل البيت عليهم السلام فهل يردّها؟! وقد روى أبو بصير عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**إنَّ زكريا لمَّا دعا ربّه أنْ يهب له ذكراً فنادته الملائكة بما نادته به، فأحبّ أن يعلم أنَّ ذلك الصوت من الله، أوحى إليه أنّ آية ذلك أنْ يمسك لسانه عن الكلام ثلاثة أيّام، قال**: «**فلمّا أمسك لسانه ولم يتكلَّم عَلِمَ أنّه لا يقدر على ذلك إلاَّ الله..**»[2].

ثالثاً: ويبدو أنّ هذا البعض لا يلاحق أفكار السيّد فضل الله بشكلٍ دقيق إذ ذكرنا مطلع البحث أنّ السيّد فضل الله عالج هذه القصّة في موضعين من تفسيره، أحدهما في سورة (آل عمران) والثاني في سورة (مريم)، وقد صرَّح في سورة (آل عمران)، أنّ الأقرب هو أنّ ظاهر الآية لغرض الشكر لا للوثوق. نعم ذكر الاحتمال الآخر في الموضع الآخر من سورة (مريم) من دون تعليق ممّا يؤكّد أنّه بصدد الشرح، مستغنياً بما ذكره آنفاً من تفسيره (للآية) في سورة (آل عمران).

ولا ندري ما هو السبب الذي دعا هذا البعض لعدم مراجعة سورة (آل عمران) فإنَّ في مراجعتها مزيداً من «الوضوح».

---

(١) الميزان: ج٣/ ١٧٨.

(٢) البرهان: ج١/ ٦٢٣، نور الثقلين: ج١/ ٣٣٦.



البحث الثالث: نبوّة يحيى عليه السلام

لم يكن من المناسب أنْ نعقد فصلاً بهذا العنوان، لأنّ نبوّة يحيى عليه السلام من الضرورات وقد دلَّ على ذلك القرآن الكريم، لكنّ بعض المعترضين وجد في تفسير (من وحي القرآن) عبارة لعلّها من سهو القلم، فاعتبرها سلاحاً للنقد والاعتراض.

والفقرة جاءت تعليقاً على قوله تعالى من سورة (مريم: ٥٨) وما بعد ﴿**أُوْلَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ مِن ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ..**﴾. فقد ورد في (من وحي القرآن): «وقد يكون المراد من هؤلاء هم النبيُّون الذين أنعم الله.. ولكنّنا عندما نلاحظ ذكر اسم مريم ويحيى وهما ليسا من الأنبياء..».

وقد كتب المعترض في كتابه (خلفيّات): «ومن الواضح أنّ يحيى عليه السلام كان من أنبياء الله المرسلين، كما صرَّح به القرآن حيث يقول زكريا: ﴿**أَنَّ اللّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَـى مُصَدِّقاً بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللّهِ وَسَيِّداً وَحَصُوراً وَنَبِيّاً مِّنَ الصَّالِحِينَ**﴾ [آل عمران : ٣٩]. وراجع الآيات التي نزلت في سورة (الأنعام: ٨٣ ـ ٩٠) حيث عدَّت يحيى عليه السلام في جملة الأنبياء. هذا البعض ـ يقصد السيّد فضل الله ـ يرى أنّ يحيى عليه السلام لم يكن نبيّاً وذلك مخالف لصريح القرآن، ولإجماع المسلمين كافة..»[1].

أمّا تعليقنا فنقول: لماذا لم يحتمل أن يكون ذلك من سهو القلم، وقد مرَّ في قصّة آدم عليه السلام نظير ذلك حيث ورد في تفسيره (من وحي القرآن) لقوله تعالى: ﴿**ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ**﴾ [طه : ١٢٢] أنّه «واصطفاه إليه واختاره لنفسه

(١) خلفيات: ج٢/ ١٠٥ ـ ١٠٦.



فلم يتركه ضائعاً حائراً في قبضة فرعون..»[1]، والطريف في الأمر أنّ هذا البعض نقل في كتابه (خلفيّات)[2] هذه الفقرة من تفسير (من وحي القرآن) ولم يجد أيّة حاجة للتنبيه على هذا الخطأ إذ ما علاقة آدم بفرعون!! وعليه فلماذا لم يحتمل أنّ ذلك من السهو أو من التداخل في الطبع وغير ذلك؟! والطريف أنّ هذا الخطأ وما احتجّ به البعض ممّا وقع في مجلّد واحد، أحدهما في (ص٦١) والآخر في (ص ١٧٧) من المجلّد رقم ١٥.

مضافاً إلى ذلك، لماذا لم يرجع هذا البعض إلى تفسير الآيات التي أحال عليها وممّا أورده من سورة (آل عمران: ٣٩) ليرى ما هو رأي السيّد فضل الله في نبوّة يحيّى عليه السلام ؟! لماذا اكتفى بما وجد من فقرة أو عبارة كهذه؟!.

إنّ الصحيح كما هو في سورة (آل عمران) وبشكلٍ واضح وصريح أنّ يحيى عليه السلام من الأنبياء، وقد ورد ذلك في الجزء الخامس من تفسير (من وحي القرآن)[3]، ويجد القارئ تمام النصّ في مقدّمة قصّة زكريا عليه السلام فيما نقدم به من آيات كريمة توطئة للبحث.

(١) من وحي القرآن: ج١٥/ ١٧٧.
(٢) خلفيّات: ج٢/ ٤٢.
(٣) من وحي القرآن: ج٥/ ٢١٥.

النبيّ موسى عليه السلام وطلب الرؤية

كتب السيّد فضل الله في تفسير قوله تعالى: ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلاَثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَاهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَى لأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلاَ تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ * وَلَمَّا جَاء مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَـكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً وَخَرَّ موسَى صَعِقاً فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَاْ أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ * قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالاَتِي وَبِكَلاَمِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُن مِّنَ الشَّاكِرِينَ * وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُواْ بِأَحْسَنِهَا سَأُرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٢ ـ ١٤٥].

كانت مرحلة موسى حتّى الآن، هي مرحلة الصراع مع فرعون وقومه، من أجل أن يقضي على الطغيان الفرعوني الذي كان يتحرّك في جوّ الفكر على خطّ الكفر، لإبعاد الناس عن توحيد الله.. وفي جوِّ الممارسة على خطّ الظلم لإبعاد الحياة عن ساحة العدل.. وكانت معركة موسى في هذا الاتجاه تتحرَّك في أكثر من اتجاه، وبأكثر من أسلوب، فكان يؤكّد على نقطتين رئيسيتين، في نطاق الهدف المرحلي المعلن.. الدعوة إلى التوحيد المتحرّك في خطّ العدل، وتحرير بني إسرائيل.. ولم يكن هناك مجال



ـ فيما يبدو ـ للحديث عن برنامج فكريٍ وتشريعي متكامل، يحدِّد فيه الأهداف الكبرى للإنسان، والمفاهيم الصحيحة لقضايا الحياة والشريعة الكاملة الشاملة لتفاصيلها الدقيقة في حركته في الكون، التي تنظِّم له أعماله وأقواله ومعاملاته وعلاقاته العامّة والخاصّة، من أجل تنمية طاقاته الفكرية والروحية والعملية لتحويلها إلى قوّةٍ فاعلةٍ تتناسب مع خلافته في الأرض.. واستطاعت المعركة أن تهزم الطغيان الفرعوني، وتحرِّر قوم موسى بقدرة الله، وانفتح للنبيّ موسى أُفُق جديد، وهو يقود بني إسرائيل من أجل أن يحقِّق للإيمان أهدافه، من خلالهم.. فماذا يفعل؟ وما هي الخطوات الفكرية التي تنظِّم لهم خطّ تفكيرهم، وتجعلهم يمثّلون وحدةً فكرية فيما ينطلقون به من تصوّراتٍ وتحليلاتٍ للمشاكل التي تحاصرهم، وللمفاهيم التي تواجههم في آفاق الصراع، وتنظِّم لهم خطَّ حياتهم، فيما يتحرّكون به من مشاريع وأوضاع ووسائل وأهدافٍ وعلاقات.. هل يبدأ ليفكِّر ذاتياً في ذلك كلّه، لتكون الفكرة فكره الذاتي، ولتكون الشريعة شريعته الخاصة، كما هم المصلحون الذين يتحرّكون من موقع شخصي في عملية الإصلاح فتكون الرسالة رسالةً بشريةً لا إلهيّةً.. ولكنّ موسى رسول من قِبَل الله تعالى، وقد أعلن في بداية مواجهته لفرعون صفته الرسالية، وأنّه لا يقول على الله إلاّ الحقّ، وبذلك حدَّد المنطلق لمسيرته، في الفكر، وفي التخطيط والتشريع.. إنّه ينتظر وحي الله، ليرسم المنهج، وليركّز الخطّ، وليشرع الشريعة، ليكون برنامجه دين الله وشريعته، لا دين موسى وشريعته.. وهكذا انتظر موسى ـ في المرحلة الجديدة ـ أنْ ينزل عليه الوحي، وأن يفصِّل الله له الشريعة.. وجاء وعد الله له بذلك، وحدَّد له موعداً معيّناً، وأخبره أنّ الكتاب سينزل عليه جملةً وتفصيلاً،

وأنّ عليه أن يستوعبه في قلبه، قبل أن يكتبه في الألواح، وأن يفكِّر فيه ليعرف خصوصيات القضايا، من خلال الخطوط العامّة، وأنْ يتطلَّع إلى آفاق الكتاب كيف تحتوي الحياة في رحابها الواسعة، ليعود إلى قومه، حاملاً لهم خطّ النظرية، وميزان التطبيق.. وعاش في هذا الجوّ تجربةً فريدة صاعقةً هزَّت كيانه، وعرَّضته لموقف صعب محرج مع الله وهذا ما نستوحيه من جولتنا في هذه الآيات..

﴿**وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلاَثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَاهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً**..﴾ فقد أراد الله له أن يأتي إلى موعده معه، ليغيب عن قومه، وعن حركته العادية اليومية معهم، أربعين ليلة، فكيف كانت ثلاثين، ثمّ أتمَّها الله بعشر.. هل هو إتمام طارئ للموعد، وكيف ينسجم ذلك مع الله الذي لا تتخلَّف كلمته، ولا يتخلَّف وعده، تعالى عن ذلك عُلُوّاً كبيراً.. الظاهر ـ والله العالم ـ أنّ المسألة لا تعدو أن تكون تفصيلاً تعبيرياً فنّياً عن الأربعين.. باعتبار أنّ الثلاثين تمثّل وحدةً زمنية، هي الشهر.. فتكون اللّيالي العشر زيادةً على هذه الوحدة، منفصلةً عنها في المفهوم متّصلةً بها في الزمن.. ولهذا جمعها في نهاية الفقرة.. ﴿**وَقَالَ مُوسَى لأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي**﴾ فلا بدّ لهم أن يعيشوا مع القيادة الروحية التي تبقي لهم الجوّ الروحي الذي يربطهم بالله ويذكّرهم بخطّ الإيمان ويهيّئ جوَّهم العقلي والروحي، لاستقبال الكتاب الإلهي في المرحلة الجديدة، لأنّ ابتعادهم عن القيادة قد يبعدهم عن الأجواء الإيمانية، ويُسلِّمهم إلى الذكريات المنحرفة، ويدفعهم إلى العودة إلى رواسب ذلك التاريخ من خلال عقلية الشرك المنفتح على الذلّ والعبودية في شخصيّاتهم المسحوقة تحت وطأة الاستعباد.. فربّما يحتاج هؤلاء إلى المزيد من الرعاية الدائمة



من أجل إكمال عملية البناء الجديد للشخصية، بعيداً عن كلّ مؤثّرات الشخصية القديمة.. وهكذا أراد موسى لأخيه هارون أن يخلفه في قومه، ووضع له الخطّ العريض الذي هو خطّ الرسالات في إدارة شؤون الإنسان والحياة.. ﴿وَأَصْلِحْ وَلاَ تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ إنّه خطّ الإصلاح، في مضمون الفكرة المطروحة عليهم، وفي طريقة تنفيذها، وفي إدارة حركة العلاقات فيما بينهم فيما يحصل بينهم من خلافات ومنازعات وفيما يتعرّضون له من تعقيدات الواقع.. هذا في الجانب الإيجابي للخطّ.. أمّا في الجانب السلبي منها، فهو الامتناع عن اتّباع سبيل المفسدين، في إثارة المشاكل، وتعقيد العلاقات، وضعف الإدارة، واهتزاز الإرادة، وتوجيه الأوضاع في اتّجاه الأنانيات والذّاتيات والعصبيات وغير ذلك من الأمور التي تعزل الإنسان عن الساحة الرحبة الشاملة للحياة الممتدة في آفاق الحياة، وتحوِّله إلى كائن سلبيّ يدور حول نفسه، أو عصبيّته، بعيداً عن الأجواء الإنسانية العامّة.. ولكن.. كيف يطلب من هارون ذلك؟ أَلَمْ يكن شريكاً له في المهمّة؟ وفي النبوّة.. هل هو بحاجةٍ إلى مثل هذه الوصيّة؟ والجواب.. ليس معنى هذا أنّ هارون كان لا يملك معرفة خطّ السير الذي تسير عليه النبوّات، بل ربّما أراد موسى من هذا التوجيه، أن يؤكّد له الفكرة من خلال الإيحاء له بالمهمّة الصعبة التي تنتظره في مجال التطبيق، فيما يعرفه ـ من خلال التجربة القاسية ـ من ضيق أُفُقهم، وطفولتهم الفكرية، والجدب الروحي الذي يهيمن على واقعهم الداخلي.. وربّما أراد من ذلك، أن يوحي لقومه، بأنّ خطّ الإصلاح والبعد عن الفساد، ليس أمراً مرهوناً بوجوده، ليكون التزامهم به التزاماً من حيث الإخلاص للشخص على أساس ما يمثّله من قوّةٍ لديهم، بل هو أمر يحكم حياتهم، في حال



وجوده وغيابه، لأنّه منطلق من رسالة الله التي تفرض على الإنسان أن يراقب ربّه قبل أن يراقب أيّ إنسانٍ آخر..

﴿وَلَمَّا جَاء مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ ووصل موسى إلى الموعد الذي أعطاه الله له، وكلّمه ربّه، فيما يريد أنْ يوحي به إليه، واندمج موسى في الجوّ الإلهي، وشعر بالسعادة الغامرة تغمر قلبه.. ففاضت روحه بالأشواق الروحية، فيما توحيه كلمات الله إليه، وفيما تمثّله من معاني القرب من الله، والوصول إلى الدرجة العليا من رضوانه، وبما توهّج في كيانه من إشراق النور الإلهي في لحظةٍ روحيّة حالمة، فطلب من ربِّه أن ينظر إليه.. فقال: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ فقد خُيِّل إليه أنّ من يسمع كلام الله، يستحق أنْ يراه، أو يمكن له أن يطلب رؤيته.. وهنا يقف المفسِّرون وقفة حيرةٍ فلسفيةٍ كلاميةٍ.. فكيف يمكن لهذا النبيّ العظيم أن يطلب مثل هذا الطلب المستحيل من ربّه، وهو يعرف من خلال سموّ درجته، ورفعة منزلته في عالَم المعرفة بالله، أنّ الله ليس جسداً مادياً محسوساً لتمكّن رؤيته، فهو ليس كمثله شيء.. وأجاب بعضهم بأنّ المراد بالنظر، الرؤية القلبية التي هي كناية عن العلم الواسع بالحقيقة الإلهية.. وأجاب آخرون.. بأنّه لم يسأل انطلاقاً من قناعة بالسؤال، أو انسجام معه، بل كان سؤاله استجابةً لسؤال قومه الذين رافقوه إلى الموعد الإلهي.. فأراد أن يجعلهم وجهاً لوجه أمام الجواب الصاعق على هذا السؤال.. ولكنّنا لا نستبعد أنْ يسأل موسى هذا السؤال.. فقد لا نجد من البعيد في مجال التصوُّر والاحتمال أنْ لا يكون قد مرَّ في خاطر موسى مثل هذا التصوُّر التفصيلي للذّات الإلهية، لأنّ الوحي لم يكن قد تنزَّل عليه بذلك، ولم يكن هناك مجال للمزيد من التحاليل التأمّلية للجانب الفلسفي من



المعادلات العقلية التي تتحدّث عن استحالة تجسّد الإله أو إمكانه، لأنّ ذلك قد لا يكون مطروحاً لدى موسى عليه السلام.. ونحن نعرف، تماماً، معنى التكامل التدريجي للتصوُّر الإيماني في شخصية الرسول الفكرية.. ولهذا فإنّنا نحاول ـ هنا ـ أن نسجِّل تحفُّظاً على الكثير من الأحكام المسبقة التي تحاول تطويق النصّ القرآني ببعض الاستبعادات الذاتية، كما في مثل هذه الآية.. فإنّنا نلاحظ أنّ تصوُّرنا لشخصية الأنبياء، يبدأ من القرآن، فيما يحدّثنا عنهم من أحاديث، ويسبغه عليهم من صفاتٍ فهو المصدر الأساس الأمين الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.. ونحن نرى أنّ الحديث القرآني يركّز في بعض آياته على نقاط الضعف لدى الأنبياء كما يركّز على نقاط القوّة عندهم، من موقع البشرية التي يريد القرآن أن يركِّزها في التصوُّر القرآني في أكثر من اتّجاه.. فهل نريد أن ندخل في مزايدةٍ كلامية على القرآن، فيما يتعلَّق بمثل هذه الأمور.. فنفرض لأنفسنا تصوُّرات معيّنة للأنبياء ثمّ نحاول تأويل كلام الله بطريقةٍ لا يتقبّلها النصّ في بعض الأحيان.

إنّنا نفهم التأويل حملاً للّفظ على خلاف الظاهر، على أساس المجاز أو الكناية أو ما يقترب منهما.. ولا بدَّ للخروج من الظاهر أن يكون هناك دليل لفظي أو عقلي حتّى نصرف اللّفظ عن الظاهر من خلاله، ولا نجد شيئاً من هذين في موضوع هذه الآية، فليس هناك مانع من إرادة النظر بالمعنى الحسّي فيما طلبه موسى بل هو الظاهر الواضح جداً في أجواء الآية من خلال التجربة التي قدّمها الله أمامه، فيما تعطيه كلمة التجلّي من أجواء استحالة الرؤية البصرية فيما وجّهه الله للجبل من نوره الذي لا يستطيع الجبل أنْ يتماسك معه.. فكيف لو كان التجلّي له ـ سبحانه ـ.. ثمّ لو كان

المراد الرؤية القلبية لما كان هناك وجه قريب لهذه التجربة في انهيار الجبل، فيما تعطيه من معنى مادي للمسألة، لأنّ الجبل لا يحمل أيَّ جوّ للجانب القلبي في الموضوع في تأثّره بنور الله.. ﴿**قَالَ لَن تَرَانِي**﴾ لأنّ الرؤية لا تكون إلاَّ للمحدود الذي يحمل خصائص مادّية، فيما يستحيل فرضه بالنسبة إلى الله الذي لا تدركه الأبصار وليس كمثله شيء.. ﴿**وَلَـكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي**﴾ إنّها التجربة التي تعطي لموسى فكرة توضيحية للمسألة المطلوبة.. ولكن من جانبٍ آخر، فقد أراد الله له أن ينظر إلى هذا الجبل العظيم، وهو يتهاوى قطعة قطعة حتّى يتحوَّل إلى رميم أمام التخلّي الإلهي الذي قد يكون كناية عن تسليط نور عليه، فكيف يمكن لمخلوقٍ مثله أن يواجه نور الله.. فضلاً عن أن يواجه الله بذاته ـ لو كان ذلك أمراً ممكناً في نفسه.. ﴿**فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ**﴾ بنوره ﴿**جَعَلَهُ دَكّاً وَخَرَّ موسَى صَعِقاً**﴾ أي مصعوقاً من هول الصدمة المفزعة المرعبة حتّى أُغمي عليه ﴿**فَلَمَّا أَفَاقَ**﴾ وتجلَّت له الحقيقة الإلهية في جلال العظمة التي لا يقترب منها بصر ولا يحيط بها فكر، وشعر بأنّه قد تجاوز الحدّ في طلبه للرؤية، سواءً كان ذلك منطلقاً من رغبةٍ ذاتية يحسّ بها في نفسه، أو كان منطلقاً من رغبة قومه إليه، فرجع إلى الله وأناب.. وأعلن التوبة كتعبيرٍ عن الندم الروحي، من دون أن يكون في ذلك عصيان، لندخل في مسألة العصمة التي تنفي المعصية ﴿**قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ**﴾ في إحساسٍ عميق بالعظمة الإلهية، يدفعه إلى التسبيح، وفي شعورٍ بالندم يدعوه إلى التوبة ﴿**وَأَنَاْ أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ في الدرجة العالية من الإيمان الذي ينطلق ليسبِّح الله في آفاق عظمته بالفكر والكلمة والشعور، وفي آفاق شريعته، بالطاعة والإخلاص والخشوع.. ﴿**قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ**



عَلَى النَّاسِ بِرِسَالاَتِي وَبِكَلاَمِي﴾ واخترتك من بين الناس، لما تملكه من صفاء الإيمان ووضوحه وعمقه، ومن قوّة العزيمة، وصلابة الإرادة وصدق الموقف، وصبر المعاناة.. وهذا هو ما يجعل للأنبياء صفةً مميّزةً يستحقّون بها اختصاص الله لهم برسالاته، لأنّ الذي يحمل الرسالة لا بدّ له من أن يعيش روحيّتها وأخلاقيّتها وأُفقها الواسع، ويملك الخصائص الفكرية والعملية التي تجعل من تجربته في خطّ الرسالة وحركتها، تجربة ناجحةً على مستوى القدوة العظيمة في حساب النتائج الرسالية للحياة.. وقد نلاحظ في هذا التعبير القرآني، الجوّ الحميم الذي أراد الله لموسى أن يعيشه في الإحساس بمحبّة الله ورعايته له، بعد الصدمة الشديدة التي يواجهها في تجربة طلب الرؤية، ليزول كلّ شيء سلبيّ من نفسه، ويعرف بأنَّ الله لم يغضب عليه في ذلك، فقد أعلن له استمرار هذا الاصطفاء المميَّز عن الناس، بما حمَّله من مسؤولية حمل رسالات الله وكلامه ﴿فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُن مِّنَ الشَّاكِرِينَ﴾ لله.. بالإخلاص له في أداء رسالته، وتحويلها إلى خطّ للفكر وللحياة، فذلك هو الشكر العملي الإيجابي، في موضوع الرسالة، بالإضافة إلى الشكر الشعوري الذي يتمثَّل بحالة الامتنان الروحي في الداخل.. ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ يحتاجه الناس في أمور معاشهم ومعادهم ﴿مَّوْعِظَةً﴾ تفتح قلوبهم على الله، فيخشعون لعظمته، وتفتح قلوبهم على الخير فينطلقون إليه ﴿وَتَفْصِيلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ فيما تتحرّك به أحكام الشريعة في تنظيم أمور الحياة العامّة والخاصّة، بكل مفرداتها وتفصيلاتها لتتحرّك الحياة كلّها في طريق الله من خلال أوامره ونواهيه.. فلا بدّ من الدعوة إليها وتخطيط الوسائل العملية لتحويلها إلى واقع يتحرّك في حياة الناس، وتوجيه الأفكار نحو



الالتزام بمفاهيمها وأهدافها بشكلٍ واقعي حاسم.. ﴿فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ﴾ فيما يحمل الفكر من قوّة، وفيما تنطلق به الدعوة والحركة والإرادة من عوامل القوّة التي تتحدّى بالرسالة، وتواجه التحدّيات بقوّة الموقف.. وتلك هي الدعوة المستمرة لكلّ الدّعاة إلى الله الحاملين لرسالته، أن يأخذوها بقوّة، فيحشدوا كلّ عناصر القوّة الفكرية والروحية والعملية التي تجعلهم في موقع المواجهة الحاسمة الحازمة التي لا تهزمها عوامل الضعف، ولا تخيفها وسائل الرعب والتهويل ﴿وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُواْ بِأَحْسَنِهَا﴾ فليفتّشوا عن الأحسن فيها، ليأخذوا به.. وسيرون أنّ كلّ ما فيها يمثّل المرتبة العليا في الحُسن.. فلا تفاضل بين تشريع وتشريع، أو بين مفهوم ومفهوم، بل هو التوازن في الجميع، لأنّ الله قد راعى الحكمة في كلّ ذلك، فيما يريده من تحقيق الفلاح للإنسان المؤمن في الدّنيا، وفي السعادة التي يحصل عليها في حياته، وفي النصر بغلبة الحقّ التي يحقّقها في مواجهته لأعداء الله.. ﴿سَأُرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ﴾ الذين ابتعدوا عن الحقّ، وكيف تعيش حياة الشقاء والعناء، وتنتهي إلى الهزيمة أمام قوّة الحقّ، في كلّ المجالات، لتكون العاقبة لكم أيُّها المؤمنون..(١).

النبيّ موسى عليه السلام وطلب الرؤية

ثمّة جدل بين المفسّرين في تفسير قوله تعالى على لسان النبيّ موسى عليه السلام ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، ويمكن تلخيص الاحتمالات المتصوّرة والاتجاهات الرئيسية في هذه المسألة بالتالي:

الاحتمال الأوّل: أن يكون قول النبيّ موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ

(١) من وحي القرآن: ج١٠/ ١٦٠ ـ ١٧٠.



إِلَيْكَ﴾ في مقام طلب الرؤية لقومه، فيكون طلبه الرؤية تحت تأثير الإلحاح الشديد من قومه الذين علّقوا إيمانهم به وبرسالته على رؤية الله تعالى، وقد قصَّ علينا القرآن الكريم ذلك كما في قوله تعالى: **﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَاباً مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُواْ مُوسَى أَكْبَرَ مِن ذَلِكَ فَقَالُواْ أَرِنَا اللّهِ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾** [النساء: ١٥٣] وقوله تعالى: **﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾** [البقرة: ٥٥] وقوله تعالى: **﴿فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلُ وَإِيَّايَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاء مِنَّا﴾** [الأعراف: ١٥٥].

الاحتمال الثاني: أن يكون قول النبيّ موسى عليه السلام: **﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾** قوله حقيقة ـ كما هو الظاهر ـ ولكنّه لا يريد النظر الحسّي البصري، بل يطلب الرؤية بمعنى العلم الضروري الذي يحصل في الآخرة ولا يكون في الدّنيا ليزول عند الخواطر والشبهات، ولهم ـ الأنبياء ـ أن يسألوا ما يزول عنهم من الوساوس والخواطر كما سأل إبراهيم عليه السلام ربّه في الوقوف على عملية الإحياء.

الاحتمال الثالث: أن يكون قول النبيّ موسى عليه السلام: **﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾** قوله عليه السلام حقيقة، وأنّه طلب الرؤية البصرية الحسّية، إمّا لأنّه لم يلتفت إلى هذه التفاصيل أو لأنّه يريد الوقوف على حقيقة طلبه ليقطع الشكّ أو غير ذلك كما سيأتي بيانه.

وتبدو مواقف المفسّرين متباينة، ففي الوقت الذي رجَّح فيه بعضهم الاحتمال الأوّل كما عن الشريف المرتضى(١) والشيخ الطوسي(٢)

(١) تنزيه الأنبياء: ٧٥ و٧٨.

(٢) التبيان: ج٤/ ٥٣٣.

والطبرسي[1]، بل ربّما يكون مختار الأكثر، فقد رجَّح البعض الاحتمال الثاني كما عن السيّد الطباطبائي[2]، فيما احتمل آخرون أن يكون الثالث هو الأكثر انسجاماً مع ظاهر القرآن الكريم والأنسب معه[3]، كما عن الشيخ مغنية في تفسيره «الكاشف» والشيخ السبزواري في تفسيره «الجديد» والسيّد فضل الله في تفسيره «من وحي القرآن».

مناقشة الاحتمالات

الاحتمال الأوّل: ويقوّيه فضلاً عن الروايات الدالّة على أنّه عليه السلام طلب الرؤية لقومه، أنَّ في القرآن ما يمكن أن يكون دليلاً عليه كما في قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ**﴾ [البقرة : ٥٥]، وقوله تعالى: ﴿**فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلُ وَإِيَّايَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاء مِنَّا**﴾ [الأعراف : ١٥٥]. «فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله ﴿..**فَقَدْ سَأَلُواْ مُوسَى أَكْبَرَ مِن ذَلِكَ فَقَالُواْ أَرِنَا اللّهِ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ**﴾ [النساء : ١٥٣].

وهذه الآيات دالّة على أنّ ما وقع كان بسببهم ـ أي قوم موسى ـ من حيث سألوا ما لا يجوز عليه تعالى.

ويمكن أن يناقش في هذا المجال الاحتمال بالتالي:

١ ـ يمكن المناقشة في ما روي عن الإمام الرضا عليه السلام تأييداً لهذا

(١) مجمع البيان: ج٢/ ٤٧٤.
(٢) الميزان: ج٨/ ٢٣٨ وما بعد.
(٣) راجع تفسير الجديد للسبزواري: ج٣/ ٢٠٨، والكاشف لمغنية: ج٣/ ٣٩١ ومن وحي القرآن: ج١٠/ ١٦٦.



الاحتمال بما ناقش به السيّد الطباطبائي في تفسيره «الميزان»، قال: «وقد روى الصدوق في العيون فيما سأله المأمون عن الرضا عليه السلام أنّه أجاب عن سؤال الرؤية في الآية، أنّ موسى إنّما سأل ذلك عن لسان قومه لا لنفسه، فإنّهم لما قالوا أَرِنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة، ثمّ أحياهم الله سألوا موسى أن يسأله لنفسه فردَّ عليهم بالاستحالة فأصرُّوا عليه فقال: ﴿رَبِّ أَرِنِي﴾ أي على ما يقترحه عليَّ قومي. والرؤية كما أشرنا إليه في أخبار جنّة آدم ضعيفة السند على أنّها لا توافق الأصول المسلمة في أخبار أئمّة أهل البيت عليهم السلام فإنّ أخبارهم وخاصّة خطب عليّ والرضا عليهما السلام مملوءة من حديث التجلّي والرؤية القلبية فلا موجب له عليه السلام أن يلتزم كون الرؤية المذكورة في الآية سؤالاً وجواباً هي الرؤية البصرية، ثمّ الجواب بطريق جدلي لا ينطبق كثير الانطباق على الآية لكونه خلاف ظاهرها البتّة، وخلاف ظاهر حال موسى فإنّهم لو اقترحوا عليه ذلك لردَّ عليهم كما ردَّ عليهم بقوله: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ حين قالوا: يا موسى ﴿يَا مُوسَى اجْعَل لَّنَا إِلَـهاً كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾[1].

٢ ـ أمّا الاستدلال بقوله: ﴿أَرِنَا اللّهِ جَهْرَةً﴾ كقرينة على صرف الآية موضوع البحث عن ظاهرها، فإنّه يمكن المناقشة فيه لجهة أنَّ هناك فرقاً بين المقامين، لأنّ الآية مقام البحث ظاهرة في الطلب، وهذه الآية ظاهرة في العناد والتحدّي من قبل قومه، فلا تصلح أن تكون قرينة على تفسير الآية موضوع البحث.

٣ ـ كذلك الاستدلال بقوله تعالى على لسان موسى عليه السلام: ﴿قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلُ وَإِيَّايَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاء مِنَّا﴾ بناء على

(١) الميزان: ج٨/ ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

كونها قرينة على تفسير الآية موضوع البحث، من حيث إنّها تشير إلى طلبهم رؤية الله تعالى إذ يمكن المناقشة في دلالة هذه الآية وصلاحيّتها للقرينيّة، إذ إنّها إنّما تصلح للقرينيّة في حالة ما إذا كان الميقات الذي اختار موسى له السبعين من قومه هو الميقات نفسه الذي طلب فيه الرؤية إنْ على لسان قومه أو بلسانه حقيقة، لكنّ هذا التفسير محلّ جدل وبحث لأنّ ظاهر الآية الكريمة أنّها تشير إلى ميقاتٍ آخر، وأنّه حصل بعد الميقات الأوّل بدليل الإشارة إلى عبادة العجل، كما هو ظاهر قوله تعالى: ﴿**أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاء مِنَّا**﴾ وليس فيه إشارة إلى قولهم وطلبهم الرؤية بل إلى فعلهم. بل أكثر من ذلك فإنّ في الميقات الأوّل إشارة واضحة إلى ما وقع لموسى عليه السلام من الغشية أو الموت على اختلاف التفاسير، فيما لا نجد شيئاً ملموساً من هذا في الميقات الثاني، بل أنّ الآية الكريمة: ﴿**لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلُ وَإِيَّايَ**﴾ لا تخلو من دلالة على أنّه لم يصبه ما أصابهم[1].

كما أنّ في بعض الروايات ما يدلّ على أنّ الميقات الذي اختار له موسى عليه السلام السبعين قومه هو ميقات آخر بدلالة ما ورد من إشارة إلى أنّ الرجفة التي أخذتهم كانت بسبب دعواهم على موسى عليه السلام أنّه قتل هارون، وليس بسبب طلبهم الرؤية.

الاحتمال الثاني: أمّا الاحتمال الثاني في تفسير «الرؤية» بمعنى العلم الضروري كما هو مختار السيّد الطباطبائي الذي أيّده بعددٍ من الروايات[2]

(١) راجع تفسير مقتنيات الدرر: ج٥/ ٢٧.

(٢) الميزان: ج٨/ ٥٦، ورسالة الولاية: ٤١ ـ ٥٢، ط أول، دار التعارف ١٩٨٧، لكن في بعض ما استدلّ به السيّد الطباطبائي من روايات في (رسالة الولاية) ما لا يخلو من إشكال كما في رواية ابن أبي يعفور في كامل الزيارات عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم).. أنّ العليّ الأعلى تراءى لي، في أحسن صورة وأهيأ هيئة، ووضع يده على رأس الحسين، ص٥١ مع أنّ الهيئة صورة الشيء وشكله وحالته.



فإنّه يناقش فيه من عدّة جهات:

١ ـ بما ناقش به الشيخ الطوسي وذلك بدعوى أنّه لا يتناسب مع قوله تعالى: ﴿**لَن تَرَانِي**﴾ فيما ورد في الآية نفسها، لأنّ الرؤية بمعنى العلم الضروري ممّا يحصل في الآخرة فكيف ينفيه الله تعالى بقوله ﴿**لَن تَرَانِي**﴾[١]، وإنْ كان السيّد الطباطبائي قد تكلّف الجواب عنه[٢].

٢ ـ بما ناقش به الشريف المرتضى من أنّ الحمل على العلم الضروري يحتاج إلى تقدير فيكون المعنى: أرني أنظر إلى الآيات التي عندها أعرفك ضرورة، وهذا على خلاف الاحتمال الأوّل وهو أنّه عليه السلام طلب الرؤية لقومه، فإنّه لا يحتاج إلى تقدير، ولذلك مالَ السيّد المرتضى إلى الاحتمال الأوّل ولم يرتض الاحتمال الثاني[٣].

٣ ـ بما ناقش به الشريف المرتضى ـ أيضاً ـ من أنّ تفسير الرؤية بمعنى العلم الضروري يعني أنّ موسى عليه السلام في طلبه ذلك لا يخلو من أن يكون شاكّاً في أنّ المعرفة الضرورية لا يصحّ حصولها في الدّنيا أو غير شاك، فإنْ كان شاكّاً فالشكّ فيما يرجع إلى أصول الديانات وقواعد التكليف لا يجوز على الأنبياء عليهم السلام لاسيّما وقد يجوز أن يعلم ذلك على حقيقته بعض أُمّتهم فيزيد عليهم في المعرفة، وهذا أبلغ في التنفير عنهم من كلّ شيء يمنع منهم، وإنْ كان موسى عليه السلام عالِماً بذلك وغير شاكّ فيه فلا وجه لسؤاله إلاّ أنّه سئل لقومه فيعود إلى معنى الجواب الأوّل[٤].

(١) التبيان: ج٤/ ٥٣٣.
(٢) الميزان: ج٨/ ٢٤٢.
(٣) تنزيه الأنبياء: ٧٦.
(٤) م. ن: ٧٨.



الاحتمال الثالث: وهو أن يكون ظاهر الآيات أنّ الرؤية موضوع الطلب هي الرؤية البصرية وأنّها طلب موسى عليه السلام.

نعم يمكن أن يناقش فيه لجهة أنّ النبيّ موسى عليه السلام من أُولي العزم فكيف يجوز أن يكون جاهلاً باستحالة مثل هذا الطلب.

لكن يناقش فيه بأنّ العدول من ظاهر القرآن إنّما يجوز في حالة قيام القرينة الصارفة، وليس ثمّة قرينة صارفة، ويمكن أن يكون موسى عليه السلام غير ملتفت إلى مثل هذه التفاصيل العقيديّة، خاصة وأنّه لم يتلقَّ بعد التوراة، ويمكن أن تكون مثل هذه التفاصيل بعد لم تطرح بشكلٍ قاطع على بساط البحث ليكون ملتفتاً إليها بشكلٍ كامل، فأراد أن يقطع الشكّ باليقين.

ومثل هذا الاحتمال لا يزيد على الاحتمال الثاني وهو طلب الرؤية القلبية بمعنى العلم الحضوري فإنّه إنْ جاز جاز، وذلك لأنّهما يشتركان في افتراض كون النبيّ شاكّاً في وقوع الرؤية سواء كانت الرؤية البصرية أو الرؤية القلبية.

وقد طرح ذلك السيّد فضل الله كاحتمال دون أن يجزم به ذلك بناء على عدم صلاحية التفسيرات الأخرى وعدم قيام القرينة الصارفة، خاصّة وأنّ التفسير لا بدّ أن ينطلق من القرآن الكريم نفسه، لا أن يكون موضوعاً للأفكار والرؤى القلبية والمسبقة.

وقد رجَّح هذا الاحتمال الشيخ محمد جواد مغنية إذ كتب في تفسير الآية موضوع البحث: «.. ومهما يكن فإنّ موسى قد طلب الرؤية سواء أكان من أجله أم من أجلهم، ونحن لا نرى أيَّ بأس في هذا الطلب، فإنّ



نفس الإنسان تتشوَّق إلى ما يكون وإلى ما لا يكون بخاصة إلى الرؤية التي تزيد النفس اطمئناناً وتأكيداً، وقد طلب إبراهيم عليه السلام ما يشبه ذلك..»[١].

ويظهر ذلك من الشيخ السبزواري في تفسيره «الجديد» إذ ذكر في الرؤية ثلاثة احتمالات، أن تكون لقومه، أو الرؤية القلبية التي تفيد العلم واليقين، أو الرؤية البصرية لعظمته سبحانه على غير وجه التشبيه. ثمّ قال: وكلّ هذه الأقوال تعليلات لظاهر طلبه عليه السلام فقط طلب إبراهيم عليه السلام ما يرسّخ العقيدة ويعمّق الإيمان مع جلالة رتب الأنبياء[٢].

على أنّ بعض الروايات ظاهر في الاحتمال الثاني نفسه كما في المرويّ عن الصادق عليه السلام: «... **ويلهم أَلَمْ يسمعوا لقول الله تعالى: ﴿لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾** [الأنعام: ١٠٣] وقوله لموسى: **﴿لَن تَرَانِي وَلَـكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً وَخَرَّ موسَى صَعِقاً﴾ وإنّما طلع من نوره على الجبل كضوءٍ يخرج من سمّ الخياط فدكّت الأرض وصعقت الجبال وخرَّ موسى صَعِقاً أي ميتاً ﴿فَلَمَّا أَفَاقَ﴾ وردَّ عليه روحه ﴿قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ﴾ من قول من زعم أنّك ترى ورجعت إلى معرفتي بك: أنّ الأبصار لا تدركك ﴿وَأَنَاْ أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾** [الأعراف: ١٤٣] **بأنّك تَرَى ولا تُرَى وأنتَ بالمنظر الأعلى**»[٣].

فإنّ الرواية في مقام نفي الرؤية البصرية، فيكون قوله: **﴿لَن تَرَانِي﴾** نفياً لها لا نفياً للرؤية القلبية، خاصة وإنّها وردت في سياق الاستشهاد

---

(١) الكاشف: ج٣/ ٣٩١.

(٢) الجديد: ج٣/ ٢٠٨.

(٣) عن معاني الأخبار: راجع الميزان ج٨/ ٢٥٥.



بقوله تعالى: ﴿**لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ**﴾، ولذلك لا يبقى من الاحتمالات ما يمكن أن يرجّح إلاَّ الاحتمال الأوّل وفيه ما فيه من الاعتراضات كما تقدّم، والاحتمال الثالث الذي ربّما تدلّ الرواية السابقة على أنّ موسى عليه السلام طلب الرواية لنفسه مع تأمّل في وجه هذه الدلالة.

وممّا تقدّم يظهر التبسيط الذي يظهر في كلمات البعض في كتابه (خلفيات)[1] إذ إنّ احتمال شكّ النبيّ في إمكانية الرؤية من غير تشبيه لا يمنع من أن يعرف الله تعالى بصفاته كما عن الشريف المرتضى في تعليقه على الاحتمال الثالث[2]، وعندئذٍ لا يقال إنّه كيف يسوغ أن يكون نبيّاً ولا يعرف الله تعالى وصفاته.. نعم يمكن أن يردّ عليه ما أورده الشريف المرتضى من أنّه ربّما يكون في المبعوثين من يعلم ذلك ولا يكون النبيّ عارفاً به فيوجب التنفير وهو منفي.

وفي هذا الصدد نشير إلى التفاوت بين ما ورد في كلمات السيّد فضل الله كما هي في تفسيره «من وحي القرآن» وما ورد في كتاب «خلفيات» إذ ورد في هذه المسألة في تفسيره «من وحي القرآن» قوله: «ونحن نعرف تماماً معنى التكامل التدريجي للتصوُّر الإيماني في شخصية الرسول الفكرية..»، وقد وردت في كتاب «خلفيات»: «أنّ الله كان يُعَرِّف أنبياءه أصول العقيدة وصفاته بالتدريج».

وقد ناقش السيّد فضل الله نظرية السيّد الطباطبائي فيما زاد على تفسيره «من وحي القرآن» في طبعته الجديدة ـ فيما ينشر لاحقاً ـ ما نصّه: وقد استدلّ البعض على ذلك بقوله تعالى: ﴿**يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَن تُنَزِّلَ**

---

(١) خلفيات: ج١/ ١٢٠ ـ ١٢١.

(٢) تنزيه الأنبياء: ٧٨ ـ ٧٩.



عَلَيْهِمْ كِتَاباً مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُواْ مُوسَى أَكْبَرَ مِن ذَلِكَ فَقَالُواْ أَرِنَا اللّهِ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ [النساء : ١٥٣]، وقوله فقالوا أَرِنا الله تعالى: في حديث موسى ـ بعد أن أخذت قومه الرجفة ﴿**قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلُ وَإِيَّايَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاء مِنَّا**﴾ [الأعراف : ١٥٥]. ولنا ملاحظة على ذلك، أمّا الآية الأولى فإنّها تدلّ على أنّهم طلبوا ذلك من موسى ولم يرد في الآية أنّ موسى استجاب لطلبهم وكلّم ربّه في ذلك باعتبار أنّهم يريدون ذلك لتكون القضية أن يريهم الله نفسه، فإنّ هذا هو المناسب للطلب إذا كان موسى يرفض ذلك من ناحية ذاتية، لأنّه يعرف أنّ المطلوب مستحيل ممّا يفرض عليه أن يقول لهم: إنّ ذلك غير ممكن.

ونلاحظ في هذه الآية هو الذي طلب ذلك من ربّه بعد أنْ كلَّمه الله بعد اندماجه بالجوّ الروحيّ المحيط به واستغراقه في أُمّته، وهو الذي عاش التجربة الصعبة عند تجلّي الله للجبل وهو الذي خرَّ صَعِقاً وتاب إلى الله من ذلك. كما أنّ الآية تتحدَّث عن أخذ الصاعقة لهم بظلمهم ممّا يوحي بأنّ هناك حالة من الجحود والنكران كانت تحكم مواقف هؤلاء.

وأمّا الآية الثانية، فإنّها توحي بأنّ هناك رجفة أصابت القوم، وكان موسى معهم، ولا دليل على أنّها كانت ناشئة من تجلّي الله للجبل، بل إنّ السياق يدلّ على أنّ الرجفة لم تسقطهم ولم تهلكهم في هذا الموقع لأنّ ذلك سوف يؤدّي إلى نتائج سلبية لدى قومه الآخرين من خلال إمكان اتّهامه بأنّه هو الذي أهلكهم. أمّا قوله: ﴿**أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاء مِنَّا**﴾ فقد يكون المراد منها الإشارة إلى أنّ هؤلاء القوم، ومعهم موسى، كانوا من المؤمنين بالله المطيعين له فلا يستحقّون العقاب الدنيوي بل السفهاء الآخرين من قومه هم الذين يستحقُّون ذلك. وعلى كلّ حال فلا دليل فيها

على أنّ التجربة كانت تجربة الرؤية التي هي تجربة موسى في هذا الموقف دون قومه والله العالِم.

أمّا رواية الصدوق في عيون أخبار الرضا عن عليّ بن محمّد بن الجهم فهي رواية ضعيفة السند ولا تتناسب مع طبيعة الآية والله العالِم.

وقد جاء في تفسير الميزان أنّ «الرواية ضعيفة السند على أنّها لا توافق الأصول المسلمة في أخبار أئمّة أهل البيت عليهم السلام فإنّ أخبارهم وخاصّة خطب عليّ والرضا عليهما السلام مملوءة من حديث التجلّي والرؤية القلبية فلا موجب له أن يلتزم كون الرؤية سؤالاً وجواباً عن الرؤية البصرية ثمّ الجواب بطريق جدليّ لا ينطبق كثير الانطباق على الآية لكونه خلاف ظاهرها وخلاف ظاهر حال موسى فإنّهم لو اقترحوا عليه ذلك لردّ عليهم كما ردّ عليهم بقولهم: ﴿**إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ**﴾ حين قالوا يا موسى اجعل لنا إلَهاً كما لهم آلهة»[١].

وقال صاحب الميزان ـ بعد بحث طويل ـ فبهذه الوجوه يظهر أنّه تعالى يثبت في كلامه قسماً من الرؤية والمشاهدة وراء الرؤية البصرية الحسّية، وهي نوع شعور في الإنسان يشعر بالشيء بنفسه من غير استعمال آلة حسّية أو فكرية، وأنّ للإنسان شعوراً بربّه غير ما يعتقد بوجوده عن طريق الفكر واستخدام الدليل بل يجده وجداناً من غير أنْ يحجبه عنه حاجب ولا يجرّه إلى الغفلة عنه إلاّ الاشتغال بنفسه ومعاصيه التي اكتسبها، وهي مع ذلك غفلة عن أمر موجود مشهود لا زوال علم بالكلّية ومن أصله، فليس من كلامه تعالى ما يشعر بذلك البتّة، بل عبّر عن هذا الجهل بالغفلة وهي زوال العلم بالعلم لا زوال أصل العلم، فهذا ما يبيّنه كلامه سبحانه ويؤيّده العقل

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٨، ص٢٥٨.



بساطع براهينه، كذا ما ورد في الأخبار عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام. والذي ينجلي من كلامه تعالى أنّ هذا العلم المسمّى بالرؤية واللّقاء يتمّ للصالحين من عباد الله يوم القيامة كما يدلّ عليه ظاهر قوله تعالى: ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾ [القيامة: ٢٢ ـ ٢٣]، فهناك موطن للتشرّف بهذا الشرف، وأمّا في هذه الدّنيا والإنسان منشغل ببدنه ومنغمر في غمرات حوائجه الطبيعيّة، وهو سالك لطريق اللّقاء والعلم الضروري بآيات ربّه كادح إلى ربّه كدحاً ليلاقيه فهو بعد في طريق هذا العلم لن يتمّ حتّى يلاقيَ وجه ربّه، قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلَاقِيهِ**﴾ [الانشقاق: ٦].

ونلاحظ على ذلك: أنّ الظاهر من كلامه أنّ المراد بالرؤية الإحساس والشعور الداخلي الذي يمثّل حضور الشيء في الوجدان الداخلي بعيداً عن الأدوات الحسّية والفكرية كإحساس الإنسان بذاته في رؤيته لها.

ولكن مثل هذه الرؤية القلبية الشعورية تصطدم بالحالة الجسدية التي تشغل الإنسان بنفسه وبمعاصيه التي اكتسبها وتؤدّي به إلى الغفلة عن عمق الإحساس الباطني في أمر مشهود، وهذا هو الذي يمنع هذه الرؤية في الدّنيا دون الآخرة التي يتحرَّر فيها الإنسان من الاستغراق في جسده، واكتساب المعاصي.

ويردّ على هذا أنّ المعنى إذا كان وارداً في تجربة الناس العاديين من عباد الله الصالحين، فإنّه ليس وارداً في أنبياء أُولي العزم ـ ومنهم موسى عليه السلام ـ الذين اشتغلوا في آفاق المعرفة بالله عن أنفسهم وعن الاستغراق الشعوري في نزوات أجسادهم، وعاشوا العصمة في أقوالهم وأفعالهم وأوضاعهم، فهم في حياض المحبّة يسبحون، وفي آفاق المعرفة يحلّقون،

ممّا يجعل الحجب بعيدة عن مناطق الإحساس والشعور بالله عندهم في الدّنيا والآخرة معهم.

أمّا الاستشهاد بالآية الكريمة ﴿**إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾ فلا بدّ من حملها على المعنى الكنائي في النظر إلى أسرار العظمة الإلهية في يوم القيامة بحيث يتجلّى الله للخلق هناك في وحدانيّته، كما لم يتجلّ في موقعٍ آخر، ممّا يجعل الناس في حالة توجُّه شبه مباشر إلى الله كما لو كانوا يرونه عياناً والله العالِم.

وقد ذكر صاحب الميزان في توجيه انسجام فقرة التجلّي مع رأيه بأنّ المراد من الرؤية القلبية الشعورية، فقال: إنّ فيه تنظير إراءة نفسه لموسى عليه السلام بتجلِّيه للجبل، أنّ ظهوري وتجلّيي للجبل مثل ظهوري لك فإنْ استقرّ الجبل مكانه أي بقي على ما هو عليه وهو جبل عظيم في الخلقة قويّ في الطاقة فإنّك أيضاً يرجى أن تطيق تجلّي ربّك وظهوره.

فقوله: ﴿**وَلَـكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي**﴾ [الأعراف : ١٤٣] ليس باستدلال على استحالة التجلّي كيف وقد تجلّى له؟ بل إشهاد وتعريف لعدم استطاعته وإطاقته التجلّي وعدم استقراره مكانه أي بطلان وجوده لو وقع التجلّي كما بطل الجبل[1].

أمّا تعليقنا على ذلك فإنّ الظاهر هو التناسب بين المسألتين في الجانب الحسّي للمسألة، بالتأكيد على أنّ ما طلبه موسى وهو رؤية الله الحسّية هو أمر مستحيل، لأنّ الله ليس من شأنه أن يرى، ولكن يمكن لموسى أن يواجه التجربة الأقلّ خطورة ممّا طلبه بحيث تمنحه في دلالتها استحالة

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٨، ص٢٤٢.



ذلك، لأنّ الجبل الضخم في تكوينه إذا كان لا يتحمّل البقاء أمام تجلّي الله له بنوره أو بما يقرب من ذلك في معنى التجلّي في الجانب الحسّي فكيف يمكن أن يتحمَّل موسى رؤية الله، أو يتحمّل الوجود كلّه في موجوداته ذلك والله العالِم.

عبوس النبيّ ﷺ

وقد كتب السيّد فضل الله في تفسير قوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى * أَن جَاءهُ الْأَعْمَى * وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى * أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنفَعَهُ الذِّكْرَى * أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَى * فَأَنتَ لَهُ تَصَدَّى * وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّى * وَأَمَّا مَن جَاءكَ يَسْعَى * وَهُوَ يَخْشَى * فَأَنتَ عَنْهُ تَلَهَّى﴾ [عبس: ١ ـ ١٠].

في أجواء السورة

وهذه من السور المكيّة التي تتنوّع أغراضها ولكنّها تلتقي في قاعدة واحدة وهي انفتاح القلب الإنساني على الله في سلوكه العملي من حيث تحريك القِيَم الروحية، والمعاني الأخلاقية في حياته، ليكون الميزان لديه في التقييم هو العلاقة بالله، من حيث القرب والبعد عنه.. وفي هذا المجال كان الحديث في بداية السورة عن حادثةٍ، قد يكون النبيّ هو المخاطب بها لعلاقتها به وقد يكون غيره، في الانفتاح على بعض المترفين من كفّار قريش، والانغلاق عن بعض المستضعفين من مؤمني المسلمين، فكان التوجيه الإلهيّ يؤكّد على سلبية هذا الموضوع، فيما هي القيمة الرسالية.

ثمّ كانت انطلاقة السورة في التوعية الفكرية نحو التفكير في بداية خلق الإنسان فيما يختصر رحلة الوجود من نقطة النطفة إلى حركة البعث في نطاق مشيئة الله، ليدفعه إلى أنْ يتصوَّر تنوُّع المواقع في تهيئة الله للإنسان



طعامه، منذ بداية التفاعل بين الحبّة والماء والتربة إلى نهاية النمو في النتاج الشهيّ للثمر، وللصورة الحلوة للخضرة الممتدة في الأرض والمرتفعة في الفضاء المتنوّعة الفواكه والثمار، ليفكّر الإنسان بالنّعمة كيف تتحرّك لتحفظ له وجوده، ولتبني له حيويّته.

وتختم الحديث عن المسؤولية الفردية في مسألة المصير، فلن ينفعه أحد يوم القيامة، الذي يواجه فيه مسؤوليته بحيث يفرّ ـ هناك ـ من أقرب الناس إليه، لينطلق الناس في هذا الجوّ، بين وجوهٍ ضاحكة مستبشرة وهي وجوه المؤمنين المتّقين، ووجوهٍ عليها غَبَرَة وهي وجوه الكَفَرَة والفَجَرَة..

وفي ضوء ذلك، نلاحظ أنّ السورة تعمل على أن يبقى الإنسان مشدوداً إلى الوعي الفكري الروحي الذي يتعمَّق في وعيه لذاته في عمله، ليكون عمله منسجماً مع التزامه، وفيما حوله، ممّا يتعلّق بوجوده وحركة الوجود من حوله في المفردات التي تحفظ له حياته ليبقى مشدوداً إلى الله في إحساسه بارتباطه به في كلّ شيء فلا يغفل عنه في كلّ المواقع، ولا يكفر به في خطّه العمليّ، ثمّ يواجه الموقف في الخطّ المستقيم بالإشراف على الموقف في الآخرة، ليوازن النتائج على هذا الأساس باعتبار ارتباط النتائج بالمقدِّمات.

سبب نزول الآية

وهناك مسألة مهمّة أثارها المفسّرون في سبب نزول الفصل الأوّل من السورة، ودخلوا في جدلٍ حول الشخص الذي كان موضوعاً للحديث هل هو النبيّ، أو شخص غيره؟ لأنّ الصفات التي توحي بها الآيات لهذا الشخص لا تتناسب مع خلق النبيّ، وربّما لا تتناسب مع عصمته.. وسنعالج

هذه المسألة في نطاق الروايات الواردة، وفي خطّ المنهج الإسلاميّ في خطّ الدعوة الأخلاقي.

جاء في «مجمع البيان» قيل: نزلت الآيات في عبد الله بن أم مكتوم وهو عبد الله بن شريح بن مالك بن ربيعة الفهري من بني عامر بن لؤي، وذلك أنّه أتى رسول الله ﷺ وهو يناجي عتبة بن ربيعة وأبا جهل بن هشام والعبّاس بن عبد المطّلب وأُبيّاً وأُميّة ابني خلف يدعوهم إلى الله ويرجو إسلامهم فقال: يا رسول الله أقرئني وعلّمني ممّا علّمك الله فجعل يناديه ويكرّر النداء ولا يدري أنّه مشتغل مقبل على غيره حتّى ظهرت الكراهة في وجه رسول الله ﷺ لقطعه كلامه وقال في نفسه، يقول هؤلاء الصناديد إنّما أتباعه العبيد والعميان فأعرض عنه وأقبل على القوم الذين يكلّمهم، فنزلت الآيات وكان رسول الله بعد ذلك يكرمه، وإذا رآه قال: مرحباً بمن عاتبني فيه ربّي ويقول له: هل لك حاجة واستخلفه على المدينة مرّتين في غزوتين.

هل هناك ما ينافي عصمة النبيّ أو أخلاقيّته؟

قال المرتضى علم الهدى (قدَّس الله روحه): ليس في ظاهر الآية دلالة على توجّهها إلى النبيّ محمّد ﷺ بل هو خبر محض لم يصرّح بالمخبر عنه، وفيها ما يدلّ على أنّ المعني بها غيره، لأنّ العبوس ليس من صفات النبيّ ﷺ مع الأعداء المباينين فضلاً عن المؤمنين المسترشدين، ثمّ الوصف بأنّه يتصدَّى للأغنياء ويتلهّى عن الفقراء لا يشبه أخلاقه الكريمة ويؤيّد هذا القول قوله سبحانه في وصفه ﷺ: ﴿**وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ**﴾ [القلم : ٤] وقوله: ﴿**وَلَوْ كُنتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لانَفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ**﴾ [آل



عمران: ١٥٩]، فالظاهر أنّ قوله ﴿**عَبَسَ وَتَوَلَّى**﴾ المراد به غيره، وقد روي عن الصادق عليه السلام أنّها نزلت في رجل من بني أُميّة كان عند النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فجاء ابن أم مكتوم فلمّا رآه تقذّر منه وجمع نفسه وعبَسَ وأعرض بوجهه عنه فحكى الله سبحانه ذلك وأنكره عليه.

فإنْ قيل: فلو صحَّ الخبر الأول هل يكون العبوس ذنباً أم لا، فالجواب إنّ العبوس والانبساط مع الأعمى سواء، إذ لا يشقّ عليه ذلك فلا يكون ذنباً فيجوز أن يكون عاتَبَ الله سبحانه نبيّه صلى الله عليه وآله وسلم ليأخذه بأوفر محاسن الأخلاق وينبِّهه بذلك على عظم حال المؤمن المسترشد، ويعرِّفه أنّ تأليف المؤمن ليقيم على آياته أولى من تأليف المشرك طمعاً في إيمانه، وقال الجبائي: في هذا دلالة على أنّ الفعل لا يكون معصية قبل أن ينهى عنه، والله سبحانه لم ينهه إلاَّ في هذا الوقت.

وقيل: إنّ في ما فعله الأعمى نوعاً من سوء الأدب فحسن تأديبه بالإعراض عنه إلاَّ أنّه كان يجوز أن يتوهَّم أنّه أعرض عنه لفقره وأقبل عليهم لرياستهم تعظيماً فعاتبه الله سبحانه على ذلك، وروي عن الصادق عليه السلام أنّه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا رأى عبد الله بن أم مكتوم قال: مرحباً مرحباً، لا والله لا يعاتبني الله فيك أبداً وكان يصنع به اللّطف حتّى كان يكفّ عن النبيّ ما يفعل به.

ولعلَّ هذا العرض الذي قدّمه الشيخ الطبرسي أكثر الحديث شمولاً للاعتراضات الدائرة حول نسبة القصّة إلى النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله وسلم في سلوكه مع الأعمى ولذلك نقلناه بطوله.

مناقشة الروايات

ونحن نريد أوّلاً التعليق على الروايات التي لخّصها الشيخ الطبرسي الواردة في نسبة الموضوع إلى النبيّ فيما روي عن عائشة وابن عبّاس، لنلاحظ أنّها تنقل عن تصوُّرات النبيّ للانطباعات التي يمكن أن تحصل لدى هؤلاء الصناديد بأنّ أتباعه هم العميان والعبيد.. وهذا ممّا لا يمكن أن يكون صحيحاً لأنّ هذه المسألة ليست مسألةً خفيّةً لدى مجتمع الدعوة، فإنّ أتباع النبيّ ﷺ كانوا يمثّلون الطبقة السفلى من المجتمع إلاّ القليل ممّن كانوا في طبقة الأغنياء أو الوجهاء، فكيف يمكن أن يخاف النبيّ من هذا الانطباع الذي يفرض نفسه من خلال الواقع.

ثمّ.. إنّ النبيّ ﷺ ـ وهو الأوعى والأعرف بالقيمة الروحية التي يمثّلها الإسلام في تقييم الأشخاص على أساس التقوى التي تجمع الإيمان والعمل ـ فلا يجوز أن ينسب إليه، احتقاره للمؤمنين في مسألة الانتماء إلى مجتمع الدعوة التابع له، وهل كان النبيّ ﷺ يجتمع بالمؤمنين سرّاً، ليدفع عنه هذا الانطباع، حتى يكون مجيء الأعمى إلى مجلسه مفاجأةً له.

ونحن لا نريد أن نؤكّد هذه الرواية أو نرفضها، بل نريد أن نثير المسألة حول إمكان نسبة القصّة إلى النبيّ أو عدم إمكانه لنتبنّى إمكان ذلك من دون منافاةٍ لخلقه العظيم، ولعصمته في عمله وذلك في ضمن نقاط:

النقطة الأولى: إنّ دراستنا لعلاقة النبيّ ﷺ بهذا الأعمى تدلّ على أنّ هناك صلةً وثيقةً بينهما بحيث كان يدخل على النبيّ وهو جالس بين زوجاته وقد اشتهرت الرواية التي تتضمّن دخوله عليه، وعنده عائشة وأُم سلمة، فقال لهما: **احتجبا** فقالتا: أنّه أعمى فقال: **أنتما**؟..



وإذا كان ذلك قد حدث في المدينة، بالإضافة إلى استخلافه عليها عند خروجه إلى الغزو، فإنّه يدلّ على عمق الصلة منذ البداية لاسيّما إذا سلّمنا بالرواية التي تتضمّن سؤاله المُلِح بأنْ يتلو عليه كتاب الله ويعلِّمه ممّا علَّمه الله، ممّا يدلّ على الروحية الإيمانية التي تستوعب المعرفة الدينية للقرآن وللإسلام بالمستوى الذي ينتهز فيه الفرصة الدائمة لاكتساب العِلْم.

إنّ ذلك كلّه قد يوحي بوحدة الحال بينه وبين النبيّ بحيث يغيب عن العلاقة أيّ طابع رسمي ممّا يجعل إعراض النبيّ ﷺ اعتماداً على ما بينهما من الصلة التي تسمح له بتأخير الحديث معه إلى فرصةٍ أخرى من دون أن يترك أيّ أثرٍ سلبيٍّ في نفسه، لاسيّما إذا كان ذلك لمصلحة الدّين التي يهمّ أيّ مسلمٍ في زمن الدعوة الأولى أن يحصل النبيّ على إيمان أيّ شخص من كفَّارٍ قريش الوجهاء في مجتمعهم باعتبار أنّ ذلك يخفِّف العذاب والحصار على المسلمين المستضعفين، ومنهم ابن أمّ مكتوم.. وبذلك يكون إعراض النبيّ عنه كإعراضه عن أحد أفراد أصحابه أو عائلته اتّكالاً على ما بينه وبينه، كما أنّ العبوس لم يكن عبوس الاحتقار، بل قد يكون أقرب إلى عبوس المضايقة النفسيّة التي توجِد تقلُّصاً في الوجه عندما يقطع أحد على الإنسان حديثه الذي يرقى إلى مستوى الأهمية لديه، فلا يكون في ذلك أيّ عمل غير أخلاقي، فلا يتنافى في الآيات التي أكّدت خُلُقَهُ العظيم وسعةَ صدره.

النقطة الثانية: إنّ مدلول الآيات توحي بأنّ النبيّ ﷺ كان يستهدف من حديثه مع هؤلاء الصناديد تزكيتهم الفكرية والروحية والعملية، بعيداً عن مسألة الاهتمام بغناهم من ناحيةٍ ذاتيةٍ فيما اعتاده الناس من الاهتمام بالغنى تعظيماً لغناه ورغبةً في الحصول على ماله فيما يمثّله ذلك من قيمةٍ سلبيةٍ

في المستوى الأخلاقيّ الذي يؤكّد على تقييم الشخص لصفاته الفكرية والعملية الإيجابية ـ وذلك هو قوله تعالى: ﴿**أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَى * فَأَنتَ لَهُ تَصَدَّى * وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّى**﴾ للإيحاء له بأنّ عدم حصوله على التزكية بعد إقامة الحُجّة عليه من قبلك مدةً طويلة لا تمثّل مشكلةً بالنسبة إليك، لأنّك لم تقصّر في تقديم الفرص الفكرية بما قدّمته من أساليب الإقناع، ممّا جعل من التجربة الجديدة تجربةً غير ذات موضوع لأنّه يرفض الهداية من خلال ما يظهر من سلوكه، الأمر الذي يجعل من الاستغراق في ذلك مضيعةً للوقت، وتفويتاً لفرصةٍ هامّة أخرى، وهي تنمية معرفة هذا المؤمن الداعية الذي يمكن أن يتحوَّل إلى عنصر مؤثّر في الدعوة الإسلامية.. فأين هي المشكلة الأخلاقية المنافية للعصمة في هذا كلِّه؟.

النقطة الثالثة: إنّ السورة قد تكون واردةً في مقام توجيه النبيّ ﷺ إلى الاهتمام بالفئة المستضعفة التي تخشى الله وتؤمن به، لتعميق تجربتها الروحية وتنمية معرفتها القرآنية الإسلامية، لأنّ ذلك هو الذي يمكن أن يقوّي قاعدة المجتمع الإسلامي الصغير النامي الذي يملك أفراده الإيمان القوي والالتزام الشديد، ويرفع من مستوى الدعوة في اهتمامات المؤمنين ليتحوّلوا إلى دعاةٍ أكفّاء، كما أنّ هذه الفئة هي الأكثر استعداداً لبذل الجهد، وتحمّل المسؤوليات وتقديم التضحيات، لأنّهم الأقرب إلى روح الدعوة، ولأنّهم لم يستغرقوا في خصوصيات الدّنيا ولم يأخذوا بامتيازاتها كما أخذ غيرهم، فهم لا يفقدون شيئاً من امتداد الإسلام، كما يفقد الأغنياء والمستكبرون، بل يستفيدون من ذلك، ولعلّ هذا هو الذي نستوحيه من الظاهرة المعروفة، وهي أنّ أتباع الأنبياء والمصلحين هم الفئة المستضعفة المرذولة في المجتمع، لأنّ الدعوات الرسالية والإصلاحية تعالج



مشاكلها، وتلتقي بتطلّعاتها، وتحترم إنسانيّتها المسحوقة لدى الآخرين من المستكبرين.

أمّا الأغنياء، فإنّ هدايتهم قد تحقّق بعض الربح، وبعض النتائج الإيجابية على مستوى إزالة المشاكل التي كانوا يثيرونها أمام الدعوة عن الطريق، ولكنّهم لا يستطيعون التخلُّص من رواسبهم بشكلٍ سريع، ممّا قد يجعل الانصراف إليهم والانشغال بهم عن غيرهم موجباً لبعض النتائج الصغيرة، على حساب النتائج الكبيرة.

وعلى ضوء ذلك فقد تكون هذه الآيات واردةً للحديث عن المقارنة بين الاهتمام بتزكية المستضعفين من المؤمنين الذين هم القوّة الحركية للدعوة، وبين الاهتمام بتزكية هؤلاء الذين قد يحتاج الموضوع لديهم إلى جهدٍ كبيرٍ لا يملك النبيّ الوقت الكثير له في اهتماماته العامّة في الوقت الذي لم تكن فرص هدايتهم كبيرة، كما أنّهم لن يؤثّروا تأثيراً كبيراً لمصلحة الدعوة.. مع ملاحظةٍ هامّة، وهي أنّ قوّة الدعوة التي يحقّقها المستضعفون في جهدهم وجهادهم سوف تحقّق الامتداد للإسلام بحيث يدخل هؤلاء المستكبرون فيه بشكلٍ سريع، لأنّ هؤلاء لا يخضعون للمنطق ـ عادة ـ بل للقوّة وهذا ما لاحظناه في فتح مكّة الذي أفسح المجال لدخول الناس في دين الله أفواجاً، لأنّ الإسلام قد بلغ الذروة في القوّة آنذاك.

النقطة الرابعة: إنّ القسوة الملحوظة في الآيات في الحديث مع النبيّ ﷺ تمثّل ظاهرةً واضحةً في أكثر الآيات التي تتّصل بسلامة الدعوة واستقامة خطّها.. فنحن نلاحظ أنّ الله يتحدّث عن مسألة إمكانية زيادة النبيّ في القرآن، فيما قد يريده منه المشركون في قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا**

مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ [الحاقّة: ٤٤ ـ ٤٧] وقوله تعالى في الحديث عن المحاولات التي يبذلها المشركون للتأثير عليه من أجل الافتراء على الله: **﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذاً لاَّتَّخَذُوكَ خَلِيلاً * وَلَوْلاَ أَن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً * إِذاً لَّأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لاَ تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيراً﴾** [الإسراء: ٧٣ ـ ٧٥] وقوله تعالى: **﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾** [الزمر : ٦٥] وغير ذلك من الآيات، لأنّ القضية ترقى إلى المستوى الكبير من الأهمية بحيث لولاها لانحرفت مسيرة الرسالة بانحراف الرسول أو القائد، للإيحاء بأنّ هذه القضية لا تقبل التهاون حتّى في الموارد المستبعدة منها، وذلك من أجل أن يفهم الدّعاة من بعد النبيّ ﷺ بأنّ عليهم أن يقفوا في خطّ الاستقامة حتى بالمستوى الذي لا يمثّل تصرّفهم فيه عملاً غير أخلاقيّ، لأنّ الغفلة عن الخطوط الدقيقة في المسألة قد تجرّ إلى الانحراف بطريقة لا شعورية.

النقطة الخامسة: إنّ القرآن الكريم قد عمل على تثبيت شخصية النبيّ ﷺ وتأديبه بأدب الله، فيما يريد الله له أن يأخذ به من الكمال الروحي والأخلاقي والعملي، فيما يلقي إليه الله علمه ممّا قد يختلف عن الخطّ المألوف عند الناس.. ولعلّ هذه المسألة تدخل في هذه الدائرة، لأنّ المعروف هو الاهتمام بالأغنياء لقدرتهم على التأثير في المجتمع بطريقةٍ فاعلةٍ كبيرة بينما لا يملك المستضعفون الفقراء مثل ذلك، فتكون النظرة ـ على هذا الأساس ـ نظرةً رساليةً، لكنّها قد تترك تأثيراً سلبياً على النظرة العامّة لسلوك الرسول، لأنّهم قد يفكّرون بالجانب السلبي في القضية، وهو ملاحظة جانب الغنى في الاهتمام بالأغنياء من جهة النظرة الذاتية



إلى قيمة الغنى في المجتمع فتأتي الآيات لتثير الموضوع ـ بهذه الطريقة ـ لإبعاد السلوك عن الصورة السلبية من حيث الشكل، حتّى لو لم تكن سلبية من حيث المضمون مع ملاحظة مصلحة الدعوة في ذلك كلّه، وهذا هو ما نستوحيه من قوله تعالى: ﴿**وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطاً**﴾ [الكهف : ٢٨]، فإنّ هذه الآية توحي بأنّ الله يريد أن يخرج النبيّ من الأجواء الضاغطة في العرف الاجتماعي التي يمكن أن تترك تأثيرها الخفيّ على نفسه بطريقةٍ لا شعورية فيلتفت إلى الأغنياء رغبةً في الامتيازات الحاصلة عندهم.. وربّما كان ذلك على طريقة (إيّاك أعني واسمعي يا جارة) ليكون الخطاب للأمّة، من خلال النبيّ، ليكون ذلك أكثر فاعليةً وتأثيراً إيحائياً في أنفسهم، لأنّ النبيّ إذا كان يخاطب بهذه الطريقة في احتمالات الانحراف فكيف بغيره.

النقطة السادسة: إنّ الرواية المنسوبة إلى الإمام الصادق عليه السلام في أنّ الحديث عن رجلٍ من بني أُميّة، لا تتناسب مع أجواء الآيات لأنّ الظاهر من مضمونها، أنّ صاحب القضية يملك دوراً رساليّاً، ويتحمّل مسؤولية تزكية الناس، ممّا يفرض توجيه الخطاب إليه للحديث معه عن الفئة التي يتحمّل مسؤولية تزكيتها باعتبارها القاعدة التي ترتكز عليها الدعوة، وتقوى بها في مقابل الفئة الأخرى التي لم تحصل على التزكية، ولا تستحقّ بذل الجهد الكثير.

﴿**عَبَسَ وَتَوَلَّى**﴾ أي واجَهَ الموقف بالعبوس الذي يتمثّل في تقلُّص عضلات الوجه وقسوة النظرة، والإعراض عن هذا السائل الملحاح ﴿**أَن جَاءهُ الْأَعْمَى**﴾ الذي عاش مسؤولية الإيمان في مسؤولية المعرفة، كما

عاش مسؤولية الدعوة في حاجتها إلى الوعي الرسالي في كلّ مفردات الرسالة في العقيدة والشريعة فأراد أن ينتهز فرصة وجود النبيّ مع المسلمين أن يأخذ من علمه فيما أنزله الله عليه من كتاب، وما ألهمه من علم الشريعة والمنهج والحياة، ولكنّ النبيّ لم يستجب له، لأنّ هناك حالةً هامّة يعالجها في دوره الرسالي المسؤول في محاولة لتزكية هؤلاء الكفّار من وجهاء المشركين، طمعاً في أن يسلموا ليتّسع الإسلام في اتّباع جماعتهم لهم، لأنّهم يقفون كحاجزٍ بين الناس وبين الدعوة، ولذلك أجَّل النبيّ ﷺ الحديث مع هذا الأعمى إلى وقتٍ آخر فيما كانت الفرصة الكثيرة تتّسع للّقاء به أكثر من مرّة فتكون له الحرّية في إغناء معلوماته بما يجب في جوٍّ هادئٍ ملائم، بينما لا تحصل فرصة اللّقاء بهؤلاء دائماً فكانت المسألة دائرة، في وعيه الرسالي ـ بين الهامّ ـ في دور هذا الأعمى، وـ بين الأهمّ ـ في دور هؤلاء الصناديد.

ولكنّ الله يوجِّه المسألة إلى ما هو الأعمق في قضية الأهمية في مصلحة الرسالة باعتبار أنّ هذا الأعمى قد يتحوّل إلى داعيةٍ إسلاميٍّ كبير، ﴿**وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى**﴾ فيما يمكن أن يستلهمه من آيات القرآن التي يسمعها، ممّا يُغني له روحه، فتصفو أفكاره، وترقّ مشاعره، وتتّسع آفاقه، وتتعمَّق معرفته بربّه، فيؤدّي ذلك إلى عمق في الفكر، وسعة في الأُفق، وغنى في الشخصية وحيوية في الحركة، ممّا يؤثّر تأثيراً إيجابياً على حركته في الدعوة، فيحصل من ذلك على خيرٍ كبير. ﴿**أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنفَعَهُ الذِّكْرَى**﴾، فيما يمكن أن يعيشه من غفلةٍ عن بعض الحقائق، أو جهلٍ ببعض القضايا، فتأتي الكلمات القرآنية لتقشع عنه سحائب الغفلة، وتأتي الكلمات الرسوليّة لترفع عنه حجاب الجهل، فإذا حدث له ذلك، أمكن



لهذا التطوُّر في شخصيته أن يحقِّق النفع للخطّ الإسلامي المستقيم على مستوى الالتزام والدعوة والحركة.

ليس للدُّعاة أنْ ينفتحوا على الأغنياء لغناهم

﴿أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَى﴾ فلم تكن لديه أيّة ميزةٍ إلاَّ غناه، وكان يعتبر أنّ الغنى يمثِّل عمق القيمة التي تمنحه موقعاً اجتماعياً متقدِّماً، وتغريه ـ دائماً ـ بأنْ يضع كلّ فكره وعمله وعلاقاته بالناس في خدمة غناه، حتّى أنّ الانتماء إلى أيّ دين أو مذهب يتحرّك في اتّجاه الدّين الذي يخدم غناه والمذهب الذي يدعم ثروته.

﴿فَأَنتَ لَهُ تَصَدَّى﴾ لتحاول بجهدك الرسالي أن تمنحه زكاة الروح وطهارة الفكر، فيما تحسبه من النتائج الكبيرة لذلك على مستوى امتداد الإسلام في قريش.

﴿وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّى﴾ فلن تتحمَّل أيّة مسؤوليةٍ من خلال ابتعاده عن الخطّ المستقيم، وتمرّده على تطلُّعات الروح إلى آفاق الطهارة، وسماوات الصفاء لأنّك لم تقصِّر في الإبلاغ، ولم تدّخر أيّ جهدٍ فيما حركته من الوسائل التي تملكها وفيما استخدمته من الأساليب التي تحرّكها في اتّجاه التزكية للناس جميعاً.. وقد سمعوا ذلك كلّه، وأصرّوا على الاستكبار والتمرُّد، لا من موقع شبهةٍ، ولكن من موقع القرار الذي أصدره مع جماعته، في عدم الاستجابة إليك، ولم يكن قدومهم إليك من أجل الهداية، بل كان ذلك ـ ربّما ـ من أجل الضغط عليك بطريقتهم الخاصة لتترك الرسالة، أو لتدخل معهم في حسابات التسويات لتقديم التنازلات ضدّ مصلحة الرسالة.. وهذا هو ما يريد الله أن يعرِّفك إيّاه فيما يعلمه من خفايا هذا



الإنسان وجماعته، وما قد تعرفه من خلال تجربتك الحسّية في المستقبل ﴿وَأَمَّا مَن جَاءكَ يَسْعَى﴾ للحصول على المعرفة ﴿وَهُوَ يَخْشَى﴾ الله في نفسه وفي مسؤوليته في الدعوة، وفي المهمّات الأخرى الموكولة إليه ممّا قد يتوقّف على سعة المعرفة.

﴿فَأَنتَ عَنْهُ تَلَهَّى﴾ لأنّك تحسب أنّ إيمان هؤلاء الصناديد قد ينفع الإسلام أكثر من نموّ إيمان هذا الأعمى الذي يمكن أن يؤجّل السؤال لوقتٍ آخر.. ولكنّ المسألة ليست كذلك، لأنّ هذا الأعمى وأمثاله قد يمثّلون مسؤوليتك المباشرة كرسولٍ يعمل على تنمية خطّ الدعوة بتنمية الدعاة من حوله، من أجل أن يؤثروا عليك بعض الجهد، أو يوسعوا ساحة الدعوة في مواقع جديدة، وهذا هو ما يريد الله أن يفتح قلبك عليه، فيما يريد لك من تكامل الوعي، وسعة الأُفق وعمق النظرة للأمور، ولا مانع من أن يربِّي الله رسوله تدريجياً، ويثبِّت قلبه بطريقةٍ متحرّكة، في حركة الدعوة تبعاً لحاجتها إلى ذلك، تماماً كما كان إنزال القرآن تدريجياً من أجل الوصول إلى هذه النتائج.

﴿كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ * فَمَن شَاء ذَكَرَهُ * فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ * مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ * بِأَيْدِي سَفَرَةٍ * كِرَامٍ بَرَرَةٍ﴾ [عبس: ١١ ـ ١٦].

﴿كَلَّا﴾ هل هو ردع عن العبوس والتلهّي عن الأعمى والتصدّي للأغنياء، وتوجيه للنبيّ أن لا يعود لمثل ذلك، أو أنّه رفض للواقع الذي كان يعيشه الناس في الغفلة عن الانفتاح لآيات الله، من خلال ما يمكن أن تطلّ به الآيات المتقدّمة من الإيحاء بذلك الواقع الغافل عن الحقّ الذي كُلِّف النبيّ ﷺ أن يغيّره إلى واقع يعيش فيه الإنسان التذكرة.



﴿إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ﴾ وهي آيات القرآن التي أنزلها الله على عباده ليخرجهم من ظلمات الغفلة إلى نور التذكرة فيما تفتح به عقولهم على حقائق العقيدة والكون والحياة، ليكونوا أكثر وعياً للخالق والمخلوق، ويتعرَّفوا مقام الخالق في عظمته وألوهيّته ومقام المخلوق في عبوديّته.

﴿فَمَن شَاء ذَكَرَهُ﴾ أي القرآن وانفتح عليه باختياره، لأنّ الله لم يرد لدينه أن يلتزم الناس بفكره من خلال الجبر التكويني، بل أراد له أن يكون صادراً عن القناعة والمشيئة الفكرية للإنسان بالإيمان به.

﴿فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ﴾ والظاهر أنّ المراد بها كلّ ما يكتب فيه، لعلّ تكريمها من خلال اشتمالها على كلام الله فيما أنزله على رسله ﴿مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ﴾ مرفوعة في قدرها ومعناها مطهّرة من قذارة الباطل، أو أنّها مصونة من أيدي الكافرين، وفيه خفاء ﴿بِأَيْدِي سَفَرَةٍ﴾ وهم الملائكة التي ينزلون بها على الأنبياء ﴿كِرَامٍ بَرَرَةٍ﴾ فقد أكرمهم الله بأنْ جعلهم في مواقع القرب لديه، وفي مراكز المسؤولية لإبلاغ وحيه من خلال صلاحهم وتقواهم، فهم البررة بمعنى الصالحين المتّقين.

التعليق

في تفسيره «من وحي القرآن» كما هو في مقدّمة بحث المسألة يختار السيّد فضل الله أنّ هذه الآيات الكريمة ممّا نزل في النبيّ ﷺ، وأنْ ليس فيها ما يتنافى مع العصمة.

ما يختاره السيّد فضل الله يبتني على قراءة النصّ القرآني، ومناقشة للمروي أيضاً، وهي بين يديّ القارئ لا تحتاج إلى شرح لوضوحها.

هذا الرأي كان مثار استغراب البعض إلى درجة تساءل في كتابه



«خلفيات»عن سبب إصرار السيّد فضل الله على هذا الرأي، في وقت يتجاهل فيه أنّه رأي يختاره عدد من أعلام الشيعة من دون أن يتساءل عن سبب إصرارهم على ذلك.

وبغضّ النظر عن اختيار السيّد فضل الله يجب أن ينصرف البحث إلى تحقيق مسألتين:

الأولى: في سبب النزول، وهل نزلت هذه الآيات بحقّ النبيّ ﷺ أو في غيره كما ورد في بعض الروايات.

الثانية: مدى انسجام الرأي المختار مع العصمة، وبكلمةٍ أوضح هل ينافي القول بنزول هذه الآيات بحقّ النبيّ ﷺ العصمة؟ أو لا يتنافى مع العصمة؟ بعد توجيه الآيات مع القواعد الكلامية، كما هو دأب العلماء في توجيه وشرح الكلمات ممّا يُشمّ منه رائحة المنافاة مع العصمة ممّا ورد في القرآن وفي غير القرآن.

والبحث في شقّين إذاً:

الأوّل: في سبب النزول، وقد اختلف العلماء والمفسّرون في سبب النزول، بين قائل بنزول هذه الآيات بحقّ النبيّ محمّد ﷺ ، وبين قائل بنزولها بحقّ رجلٍ غيره من بني أُميّة كما ورد في بعض الروايات.

وما عليه الأكثر أنّها نزلت في غير النبيّ ﷺ استناداً إلى عدد من الحجج والأدلّة لا يسلم بعضها أمام النقد والمناقشة، ويعتبر هذا الرأي مختار أغلب علماء الشيعة، وذهب بعض الشيعة إلى القول بنزول الآيات بحقّ النبيّ ﷺ اعتماداً على حجج وأدلّة تدعم موقفهم ومختارهم، دون أن يشكِّك أحد بنواياهم أو يتّهمهم بدينهم وانتمائهم للمذهب والطائفة.



وقد اختار السيّد محسن الأمين في «أعيان الشيعة» صريحاً القول الثاني وأنّها نزلت بحقّ النبيّ ﷺ، وقد ناقش أدلّة الشريف المرتضى ممّا ورد في كتابه «تنزيه الأنبياء».

قال السيّد الأمين، «أقول: لا مانع من وقوع العتاب منه تعالى للنبيّ ﷺ على ترك الأولى، وفعل المكروه أو خلاف الأولى لا ينافي العصمة، والقول بأنّ العبوس ليس من صفاته ﷺ إنّما يتمّ إذا لم يكن العبوس لأمر أخروي مهمّ وهو قطع الحديث مع عظماء قريش الذين يرجو إسلامهم وأن يكون بإسلامهم تأييد عظيم للدّين، وكذلك القول بأنّ الوصف بالتصدّي للأغنياء والتلهّي عن الفقراء لا يشبه أخلاقه الكريمة إنّما يتمّ إذا كان تصدّيه للأغنياء لغناهم لا إرجاء إسلامهم وتلهّيه عن الفقراء لفقرهم لا لقطعهم حديثه مع مَنْ يرجو إسلامه. ومع ذلك لا ينافي العتاب له وكون الأولى خلافه. أمّا ما روي عن الصادق عليه السلام فقد ينافي صحّة هذه الرواية قوله تعالى: ﴿**وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى**﴾ [عبس : ٣]، فإنّ ذلك الرجل إنّما عبس في وجه الأعمى تقذّراً له لا لأنّه لا يرجو تزكّيه أو تذكّره، فالمناسب أن يقال وما يدريك لعلّه خير من أهل النظافة والبصر، وكذا قوله: ﴿**وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّى**﴾ [عبس : ٧] فإنّ تصدّي الأموي للغني لغناه لا لرجاء أن يزكّى وكذا قوله: ﴿**وَأَمَّا مَن جَاءكَ يَسْعَى * وَهُوَ يَخْشَى * فَأَنتَ عَنْهُ تَلَهَّى**﴾ [عبس: ٨ ـ ١٠]، فإنّ ابن أمّ مكتوم إنّما جاء رسول الله ﷺ لا الأموي، والأموي إنّما تقذّره وانكمش منه لا أنّه تلهّى عنه، فالمناسب أن يكون الخطاب للنبيّ ﷺ، وذلك يبطل صدور هذه الرواية من معدن بيت الوحي[1].

(١) انظر أعيان الشيعة، مجلد ١، ص٢٣٤ ـ ٢٣٥، ط، دار التعارف ـ بيروت.

وكتب السيّد هاشم معروف الحسني معلِّقاً على رأي السيّد الأمين: «والذي أراه أنّ ما ذكره السيّد الأمين مقبول ومعقول ولا يتنافى مع مقام النبيّ ولا مع عصمته كما ذكره السيّد رحمه الله، ولكنّه ليس متعيِّناً منها، لجواز أن تكون الآيات الأولى من السورة واردة في مقام إرشاد النبيّ إلى واقع تلك الفئة الضالّة التي لا يرجى صلاحها، ولا موجب لعتابه فيما فعله مع الأعمى، ذلك لأنّ النبيّ كان يتحدّث مع أولئك الطغاة ظنّاً منه أنّ الحديث معهم يخدم مصلحة الإسلام إمّا بإسلامهم، أو سكوتهم على أقلّ تقدير، فانصرافه إليهم عن سواهم في ذلك الظرف الذي كان الإسلام فيه في أمسّ الحاجة إلى الأنصار والأتباع كانت تفرضه المصلحة التي هي أرجح من تعليم الأعمى وتفقيهه في أمور الدِّين، لإمكان أن يتمّ ذلك في وقتٍ آخر حسب تقدير النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم.

أمّا حديثه مع المشركين ومحاولة إقناعهم بالإسلام أو إسكاتهم فتلك فرصة قد سنحت له في ذلك الوقت ومن المصلحة استغلالها ولو كان الأمل في النجاح ضعيفاً، فلا لوم ولا غبار على هذا الموقف الذي كانت تفرضه مصلحة الإسلام العليا، والسورة في واقعها واردة في مقام التوبيخ والتحقير لأولئك المشركين الذين أقبل عليهم النبيّ بقصد أنْ يستميلهم إلى الإسلام ويرغّبهم، فالله سبحانه وتعالى يقول لنبيّه في هذه الآيات إنّك تتعجَّل النصر لدين الله حتّى بلغ بك الأمر أن ترجوه عن طريق أشقى الخلق وأكثرهم فساداً وضلالاً، دع هؤلاء في طغيانهم فإنّهم أحقر من أنْ ينتصر بهم لدينه وأضعف من أن يقفوا في طريق الإسلام وتقدُّمه، فإنّ الله سيذلّ أعداءه مهما بلغوا من الجاه والمال، أمّا الذي يخشى وتنفعه الذكرى فهو الذي يستحقّ أنْ تلتفت إليه ويستحقّ منك التكريم والتعظيم سواء كان



أعمى كابن أمّ مكتوم أو غيره من الناس.

﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى * أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنفَعَهُ الذِّكْرَى﴾ [عبس : ٣ ـ ٤] يريد بذلك أنّ هذا الأعمى الفقير لو استجبت لرغبته وعلّمته بعض الأحكام، ينتفع بما تلقيه عليه من القرآن والأحكام.

﴿أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَى * فَأَنتَ لَهُ تَصَدَّى﴾ [عبس : ٥ ـ ٦]، أي إنّك أعرضت عن الأعمى وتصدّيت لهداية هذه الطبقة من الأغنياء، في حين أنّهم منصرفون عمّا تطلبه لهم، ولا يضرّك كفرهم وجحودهم بل يضرُّون أنفسهم، وإلى ذلك تشير الآية ﴿وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّى﴾ [عبس : ٧]، فالسورة كما اشتملت على توبيخ المشركين وتحقيرهم كذلك اشتملت على إرشاد النبيّ ﷺ إلى عدم المبالاة بهذه الطبقة من الناس الذي لا يضرُّون إلاّ أنفسهم في إصرارهم على الشرك وتماديهم في الباطل والضلال.

وهذا المعنى غير بعيد عن أسلوب القرآن الكريم، فلقد أنزل الله تعالى في المشركين بعض الآيات للدّلالة على مصيرهم المحتوم، حتى لا يغترّ بهم النبيّ ولا يطمع في هدايتهم حسب المناسبات التي تدعو لذلك[1].

وقد رجَّح الشيخ محمد جواد مغنية في تفسيره «الكاشف» نزول الآية بحقّ النبيّ محمّد ﷺ وعدم منافاة ذلك للعصمة لعدم وقوع الخطأ مطلقاً.

قال: «اتّفق المفسّرون على أنّ الأعمى هو ابن أمّ مكتوم صاحب رسول الله ﷺ وابن خال خديجة زوجة الرسول، واختلفوا في العابس: فقيل: إنّه مجهول، ولهذا القول وجه، لأنّ الله سبحانه وتعالى ذكره بضمير الغائب،

(١) (راجع سيرة المصطفى: ص١٩٦ ـ ١٩٧، ط ، دار القلم ـ بيروت ١٩٨٣).

ولم يبيِّن مَنْ هو؟ ومثله كثير في القرآن، ومنه: ﴿**ثُمَّ ذَهَبَ إِلَى أَهْلِهِ يَتَمَطَّى**﴾ [القيامة : ٣٣] وقيل: هو رجل من بني أُميّة كان عند رسول الله ﷺ فلمّا رأى الأعمى تقذّر منه، وأعرض عنه. والمشهور بين المفسّرين أنّ الذي عبس وتولّى هو رسول الله ﷺ وأنّ السبب لذلك أنّ ابن مكتوم أتاه وهو في مكّة، وكان عنده عتاة الشرك من ذوي الجاه والمال: عتبة وشيبة ابنا ربيعة أبو جهل والوليد بن المغيرة وغيرهم، وكان مقبلاً عليهم، ومشغولاً بهم دون الجالسين، يذكّرهم بالله، ويحذّرهم عاقبة الشرك والبغي، ويعدهم خير الدّنيا والآخرة إنْ أسلموا، وهو يرجو بذلك هدايتهم، وأن يكونوا قوّة للإسلام، وأن يكفُّوا شرَّهم ـ على الأقل ـ وكان الإسلام ضعيفاً آنذاك وفي محنة وشدّة من كيدهم وعدائهم.

فقطع الفقير الأعمى كلام الرسول مع القوم، وقال: علِّمني يا رسول الله شيئاً أنتفع به ممّا علَّمك الله، فمضى الرسول في كلامه مع القوم، ولمّا أعاد الأعمى وكرَّر كره الرسول منه ذلك، وظهرت كراهيته في وجهه، فعاتب سبحانه وتعالى نبيَّه الكريم بضمير الغائب ﴿**عَبَسَ وَتَوَلَّى**﴾ ثمّ بضمير المخاطب ﴿**أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَى * فَأَنتَ لَهُ تَصَدَّى**﴾.

هذا ما ذهب إليه أكثر المفسّرين، وله وجه أرجح وأقوى من الوجه الأول لمكان ضمير المخاطب «أنت» فإنّ المراد به الرسول ـ بحسب الظاهر ـ وعليه يكون بياناً وتفسيراً للضمير الغائب في عبس والتفاتاً من الغائب إلى الحاضر.. ولكنّ قول المفسِّرين: إنّ الله عاتب النبيّ على ذلك لا وجه له على الإطلاق حيث لا موجب للعتاب في فعل الرسول ﷺ لأنّه أراد أن يغتنم الفرصة قبل فواتها مع أولئك العتاة، أن يغتنمها ويستغلّها لمصلحة الإسلام والمسلمين لا لمصلحته ومصلحة أهله وذويه، أمّا



تعليم المسلم الأحكام والفروع فليس له وقت محدود بل هو ممكن في كلّ وقت، وبتعبير الفقهاء أنّ إسلام الكافر مضيق يفوت بفوات وقته، أمّا تعليم المسلم أحكام الدِّين فموسع يمكن القيام به في أيّ حين، والمضيق أهمّ، والموسع مهمّ والأهمّ مقدّم بحكم العقل.. إذاً، عمل الرسول آنذاك كان خيراً وحكمة.

وتسأل: على هذا ينبغي أن يوجَّه اللّوم والعتاب على الأعمى دون غيره مع أنّ الله سبحانه قد أثنى عليه ودافع عنه؟

الجواب: لا لوم ولا عتاب على النبيّ ولا على الأعمى في هذه الآيات وإنّما هي في واقعها تحقير وتوبيخ للمشركين الذين أقبل عليهم النبيّ بقصد أنّ يستميلهم ويرغِّبهم في الإسلام لأنّ الله يقول لنبيِّه في هذه الآيات: لماذا تتعجَّل النصر لدين الله، وتسلك إليه كلّ سبيل حتّى بلغ الأمر أنّ ترجو الخير وتأمل هداية أشقى الخلق وأكثرهم فساداً وضلالاً.. دعهم في طغيانهم، وأغلظ لهم، فإنّهم أحقر من أن ينتصر الله بهم لدينه، وأضعف من أن يقفوا في طريق الإسلام وتقدّمه، فإنّ الله سيذلّ أعداءه مهما بلغوا من الجاه والمال، ويظهر دينه على الدِّين كلّه ولو كَرِه المشركون.. فهذه الآيات قريبة في معناها من قوله تعالى: ﴿**فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ**﴾ [فاطر : ٨] ثـمّ انتقل سبحانه إلى تقرير الحقيقة المطلقة وهي ﴿**إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**﴾ [الحجرات : ١٣] قرّرها بأسلوبٍ آخر، وهو أنّ الذي يخشى ويزّكّى وتنفعه الذكرى هو الذي يستحقّ التكريم والتعظيم، أمّا مَن يعرض عن الحقّ ولا ينتفع بمواعظ الله فيجب نبذه واحتقاره، وإنْ كان أغنى الأغنياء وسيّد الوجهاء»[1].

(١) (راجع تفسير الكاشف: ج٧، ص٥١٥ ـ ٥١٦، ط ، دار الملايين ـ بيروت ١٩٨١).

وعليه فإنّ القول بنزول الآيات بحقّ النبيّ ﷺ لم يكن من متفرّدات السيّد فضل الله، وقد اختاره من رجال الشيعة وعلمائها ممّن خدم التشيُّع ومذهب أهل البيت عليهم السلام وسهر على حراسته من أمثال السيّد محسن الأمين والشيخ مغنية والسيد الحسني، ولم يتّهمهم أحد ممّن نحترم في تشيّعهم وولائهم لآل بيت العصمة عليهم السلام.

ولا يقال إنّ هذا الرأي يتعارض مع الروايات الدالّة على خلافه لأنّها وردت من طريق الخاصة متعارضة منها ما يدلّ على نزولها بحقّ النبيّ بدليل قوله ﷺ: لا يعاتبني فيك الله أبداً، ولا شاهد على أنّه يريد التعريض بالعابس، هذا فضلاً عن منهج المفسّرين في قبول أخبار التفسير، ممّا بحثناه مطلع الكتاب، فراجع فصل أخبار التفسير، وبذلك يتّضح وجه اعتراض البعض على السيّد فضل الله.

الثاني: وإذا كان المخاطب في هذه الآيات النبيّ محمّد ﷺ فهل يلزم من ذلك المنافاة مع عصمة النبيّ ﷺ؟ الصحيح أنّه لا منافاة مع العصمة، لعدم وقوع الخطأ منه ﷺ والعياذ بالله، وقد أرشد إلى ذلك السيّد الأمين كما تقدّم في كلامه والسيّد هاشم معروف الحسني والشيخ مغنية.

وأرشد إلى ذلك أبو الفضل الطبرسي في «في مجمع البيان» إذ قال: «فإنْ قيل: فلو صحّ الخبر الأوّل هل يكون العبوس ذنباً أم لا؟

فالجواب: أنّ العبوس والانبساط مع الأعمى سواء إذ لا يشقّ عليه ذلك فلا يكون ذنباً فيجوز عتاب الله سبحانه وتعالى بذلك نبيّه ﷺ ليأخذه بأوفر محاسن الأخلاق وينبّهه بذلك على عظم حال المؤمن المسترشد ويعرفه أنّ تأليف المؤمن ليقيم على إيمانه أولى من تأليف المشرك طمعاً



في إيمانه. وقال الجبائي: في هذا دلالة على أنّ الفعل يكون معصية فيما بعد لمكان النهي فأمّا في الماضي فلا يدلّ على أنّه كان معصية قبل أن ينهى عنه، والله سبحانه وتعالى لم ينهه إلاَّ في هذا الوقت. وقيل: إنّ ما فعله الأعمى نوعاً من سوء الأدب فحسن تأديبه بالإعراض عنه، إلاَّ أنّه كان يجوز أن يتوهّم أنّه أعرض عنه لفقره وأقبل عليهم لرياستهم تعظيماً لهم فعاتبه الله سبحانه على ذلك، وروي عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «**كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا رأى عبد الله بن أمّ مكتوم قال مرحباً مرحباً لا والله لا يعاتبني الله فيك أبداً وكان يصنع به من اللّطف حتّى كان يكفّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ممّا يفعل به**»[١].

وقد أرشد إلى ذلك السيّد فضل الله في تفسيره «من وحي القرآن» (ج٢٤/ ٦٧) وفي عدّة مواضع من أحاديثه المتفرّقة منها جوابه المنشور في مجلّة (الموسم) المصدر الذي استقى منه بعض المعترضين معلوماته فقال السيّد فضل الله صريحاً: «نقول إنّه ليس فيها دليل على عدم عصمة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم»[٢].

وأشار السيّد فضل الله إلى عدم منافاة ذلك للعصمة في أجوبته المنشورة في كتاب (الندوة)[٣].

وأرشد إلى ذلك السيّد كاظم الحائري في تفسيره ﴿عَبَسَ﴾ ونبّه إلى عدم منافاة فعل النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لعصمته، لأنّه ليس من الخطأ في شيء، بل هو بحدّ ذاته خلق رفيع وعمل صالح لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

(١) (راجع مجمع البيان: ج١٠، ص٥٥٧ ـ ٥٥٨، ط أوّل/ ١٩٩٢ دار إحياء التراث العربي ومؤسّسة التاريخ).
(٢) (راجع الموسم عدد مزدوج ٢١ ـ ٢٢، ص٢٩٤).
(٣) (راجع ج١، ص٣٠٠، ط أوّل، دار الملاك).

وممّا استعرضه السيّد الحائري من آيات ممّا يتوهّم منافاة للعصمة ما جاء في سورة ﴿عَبَسَ﴾ قال: «وآية أخرى على أحد تفسيرين وهي قوله تعالى: ﴿**عَبَسَ وَتَوَلَّى * أَن جَاءهُ الْأَعْمَى * وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى * أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنفَعَهُ الذِّكْرَى**﴾، ولهذه الآيات تفسيران أحدهما يتبنَّاه أخواننا أهل العامّة، والآخر يتبنّاه الشيعة على الأغلب والتفسير الذي يتبنَّاه الشيعة هو أنّ هذا الخطاب ليس موجّهاً إلى رسول الله ﷺ، فقوله: ﴿**عَبَسَ وَتَوَلَّى * أَن جَاءهُ الْأَعْمَى**﴾، هذا ليس له علاقة برسول الله ﷺ، وإنّما الذي عبس هو شخصٌ آخر، ففي بعض الروايات أنّه كان من بني أُميّة، وفي البعض الآخر أنّ هذا الشخص كان عثمان بن عفَّان، وأنّه كان حاضر المجلس حينما جاء هذا الأعمى، فعبس وتولّى وتأذّى، هكذا وردت الروايات في تفسير هذه الآيات، وعليه تخرج عن محلّ الشاهد لذا فلنغضّ النظر عن هذا التفسير الذي لا علاقة له برسول الله ﷺ، ولنفترض أنّ التفسير الآخر هو الصحيح، وهو أنّ هذا الخطاب موجّه إلى رسول الله، وأنّ الله تعالى يعاتب رسوله، لذا ورد في الخبر أنّ رسول الله ﷺ كان إذا رأى ذلك الأعمى وهو ابن أمّ مكتوم كان يقول له: **مرحباً بمن عاتبني فيه ربّي**، لنفترض أنّ هذا هو الصحيح عندئذٍ فلنتأمّل شيئاً ما، لنرى ما هو الذنب الذي صدر من رسول الله ﷺ؟ هل هو ذنب بمعناه المعهود؟ الذي فعله رسول الله ﷺ حسب هذا التفسير كما جاء في جملة من الروايات أنّ الأعمى أتاه وهو يناجي عتبة بن ربيعة وأبا جهل بن هشام والعبّاس بن عبد المطّلب وأُبيّا وأُميّة إبنا خلف، وهم صناديد العرب وكانوا مجتمعين عند رسول الله ﷺ، حيث كان يدعوهم إلى الله ويرجو إسلامهم، وفي هذه الأثناء جاء هذا الرجل ـ ابن أمّ مكتوم ـ وكان أعمى ولا يدري مَنْ كان عند



رسول الله ﷺ وبمن كان الرسول ﷺ مشغولاً فقال: يا رسول الله أَقرئني وعلِّمني ممّا علَّمك الله فجعل يناديه الرسول ﷺ كان مشغولاً بصناديد العرب ويريد أن يهديهم ويكرِّر النّداء: يا رسول الله أقرئني وعلِّمني ولا يدري بأنّ قلب الرسول منشغل عنه بغيره، حتّى ظهرت الكراهة في وجه رسول الله ﷺ لقطعه كلامه، وقد تأذّى رسول الله ﷺ باعتباره يريد أن يهدي رجالاً من كبار العرب، ويرجو أن يهتدي بواسطتهم كثير من الناس، وهذا الأعمى كان بعمله يمنع هذا الشيء، وظهرت على وجهه المبارك ﷺ آثار التأثُّر، وقال في نفسه: هؤلاء الصناديد سيقولون إنّما أتباعه العميان والعبيد وعليه فسوف لا يؤمنون بي وبرسالتي عندما يشاهدون العميان والعبيد يلتفُّون حولي فأعرض عنه وأقبل على القوم الذين كان يكلِّمهم، فنزلت الآية ﴿**عَبَسَ وَتَوَلَّى * أَن جَاءهُ الْأَعْمَى**﴾، فلو كان هذا التفسير هو الصحيح، فما هو ذنب الرسول ﷺ؟، لنلقِ نظرة على طبيعة الذنب المنسوب إليه ﷺ، وهل حقاً هو معصية يستحقّ العقاب عليها، كلا، فرسول الله ﷺ أراد خيراً، أراد هداية جماعة من علّية القوم ورجا بذلك هداية ناس كثيرين فأعرض عن هذا الرجل، نعم، الله تعالى يريد أن يؤدّب رسوله ويريد أن يجعله في أعلى مستوى من الخلق، وقد رأى أنّ هذا المستوى لا يليق برسول الله ﷺ، المفروض أن يكون الرسول ﷺ في مستوى أعلى من هذا فعاتبه، فنزلت الآيات وكان رسول الله ﷺ بعد ذلك يكرمه وإذا رآه قال: **مرحباً بمن عاتبني فيه ربّي**، ويقول له: **هل لك حاجة؟** واستخلفه على المدينة مرّتين في غزوتين، وسواء أصبح هذا التفسير أو ذاك التفسير، وأنّ الخطاب هل كان موجّهاً إلى رسول الله ﷺ أو إلى شخصٍ آخر؟ إلى عثمان أو إلى شخصٍ آخر، لكن هناك آيات أخرى

في القرآن الكريم تدلّ على أنّ هذا الجوّ كان يعيشه رسول الله ﷺ أي إنّها تدلّ على أنّ رسول الله ﷺ كان مبتلى بهذه المشكلة، حيث إنّ الملتفّين حوله هم الفقراء والمساكين والمستضعفون، ورسول الله ﷺ كان يطمح في هداية الصناديد وكبار القوم، وكان يعاني من هذه المشكلة بحيث لو اتّجه نحو هؤلاء الفقراء المساكين، فأولئك يبتعدون عنه، ورسول الله ﷺ يريد أن يقرّبهم إلى الإسلام، ولو اتّجه إلى أولئك فهؤلاء الفقراء يُظلَمون، باعتبار أنّ هؤلاء المستضعفين هم المؤمنون حقاً، فمن تلك الآيات قوله تبارك وتعالى: ﴿**وَلاَ تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ * وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولواْ أَهَـؤُلاء مَنَّ اللّهُ عَلَيْهِم مِّن بَيْنِنَا أَلَيْسَ اللّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ**﴾ [الأنعام: ٥٢ ـ ٥٣]، لاحظوا جوّ الآية، أنّ هناك جماعة يعتبرون أنفسهم الملأ والعلّية من قومهم، وهناك جماعة أخرى فقراء مستضعفون، وهؤلاء المستضعفون كانوا ملتفّين حول رسول الله ﷺ والرسول ﷺ كأنّما كان يحظر على نفسه الشريفة أن يبعد المستضعفين قليلاً حتى يقرب رؤساء القوم وكبارهم منه لعلّهم يهتدون، لكنّ الله تعالى يقول: لا ـ الفقراء ـ فتنة لأولئك الملأ دعهم يقولون: ﴿**أَهَـؤُلاء مَنَّ اللّهُ عَلَيْهِم مِّن بَيْنِنَا**﴾، دعهم يقولون هكذا، ودع أولئك الرؤساء يفكِّرون أنّ العبيد وصغار القوم هم الذين التفّوا حول رسول الله ﷺ دعهم يقولون هكذا، ﴿**أَلَيْسَ اللّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ**﴾، الله لا ينظر إلى مَنْ هو الرئيس وزعيم القبيلة وزعيم العشيرة، فإنّ الرئيس والمرؤوس عنده تعالى سواء لأنّهم جميعاً عبيده، الله ينظر إلى مَنْ هو الشاكر، والفقراء كانوا هم الشاكرون، إذن لا تطردهم يا رسول الله ﴿**وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم**



بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ [الأنعام: ٥٢].

وآية ثانية تعطينا الجوّ نفسه، وتدلّ على أنّ رسول الله ﷺ كان يعاني من هذه المشكلة بين هؤلاء الفقراء وبين أولئك الزعماء الذين كان رسول الله ﷺ يطمع في هدايتهم، والآية هي قوله تعالى: **﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطاً﴾** [الكهف : ٢٨]، **﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ﴾** يعني اهتمّ بهؤلاء الفقراء الذين التفّوا حولك، **﴿وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ﴾** أي لا تنظر إلى أولئك الكبار الذين يملكون أموالاً وقصوراً، وأمّا قوله تعالى: **﴿تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾** فما معناه؟ هل يعني ذلك أنّ الرسول ﷺ كان يريد أن يستفيد فائدة شخصية من زينة الحياة الدّنيا، الرسول ﷺ الذي يقول: بأنّ فاطمة لو أخذت شيئاً من بيت المال لقطعتُ يدها، عندما يعرض عليه ملك الدّنيا مع بقائه على منزلته من الله تعالى يقول: دعني أجوع يوماً وأشبع يوماً، هل يريد أن ينتفع من زينة الحياة الدّنيا لنفسه، طبعاً لا، إذن ما معنى قوله: **﴿تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾** معناه أنّه كان يريد أن يقرّب هؤلاء المترفين لعلّهم يهتدون فيأخذ منهم شيئاً من زينة الحياة التي عندهم لينفقها في مصالح الإسلام وتوسيع نطاق دائرة الدولة الإسلامية وتثبيت أركانها، هذا هو هدف رسول الله ﷺ وليس شيئاً آخر ومع ذلك يقول له الله تعالى: **﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾**.. وورد في تفسير هذه الآية المباركة أنّه جاءت المؤلّفة قلوبهم إلى الرسول عيينة بن برد والأقرع بن حابس جاؤوا إلى رسول الله ﷺ، وقالوا: يا رسول الله لو جلست في صدر المجلس وتغيّبت



عن هؤلاء «يعنون سلمان وأبا ذرّ وفقراء المسلمين» لجالسناك وحادثناك وأخذنا عنك، فأنزل الله تعالى هذه الآية المباركة ﴿**وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ**﴾ [الكهف : ٢٧] إلى قوله: ﴿**أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَاراً**﴾ [الكهف : ٢٩] وممّا سبق تبيّن أنّ الذنب الذي كان يصدر من الرسول ﷺ كان من هذا القبيل، وليس هو معصية من المعاصي بل كان بحدّ ذاته خُلقاً رفيعاً وعملاً صالحاً لرسول الله ﷺ، إلاّ أنّه وفق قانون «حسنات الأبرار سيّئات المقرّبين» كان الله تعالى يريد أن يؤدّب رسوله الأكرم ﷺ لكي يكون أرفع خلقاً من هذا الخلق الرفيع الذي يسمّيه ذنباً بالنسبة إليه ﷺ[1].

وللشيخ مكارم الشيرازي رأي في تفسيره الأمثل ج١٩، ص٣٦٣، قال: «وعلى فرض صحّة الرأي الأول في شأن النزول ـ وفرض المحال ليس بمحال ـ فإنّ فعل النبيّ ﷺ والحال هذه لا يخرج من كونه (تركاً للأَولى) وهذا ما لا ينافي العصمة، وللأسباب التالية:

أوّلاً: فعلى فرض صحّة ما نسب إلى النبيّ ﷺ في إعراضه عن الأعمى وإقباله على شخصيات قريش، فإنّه ﷺ بفعله ذلك لم يرد سوى الإسراع في نشر الإسلام عن هذا الطريق، وتحطيم صفّ أعدائه.

ثانياً: إنّ العبوس أو الانبساط مع الأعمى سواء، لأنّه لا يتلمَّس ذلك، وبالإضافة الى ذلك فإنّ عبد الله بن أم مكتوم لم يراعِ آداب المجلس حينها، حيث إِنّه قاطع النبيّ ﷺ مراراً في مجلسه وهو يسمعه يتكلَّم مع الآخرين.

ويحتمل أن يكون العتاب الربّاني للنبيّ ﷺ ليغمطه بأوفر محاسن

(١) (راجع مجلة الحوار الفكري السياسي عدد ٣٨ ـ ٣٩/ ص١٤٧ ـ ١٥١، ١٩٨٩).



الأخلاق، من خلال تنبيهه على ضرورة الاعتناء بالمستضعفين المستهدين وبكلّ لطفٍ ومحبّة.

ويمثّل هذا السياق دليلاً حيّاً على عظمة شأن النبيّ ﷺ، فالقرآن المعجز قد حدَّد لنبيّ الإسلام الصادق الأمين أرفع مستويات المسؤولية، حتّى عاتبه على أقلّ ترك للأولى (عدم اعتنائه اليسير برجل أعمى جاء ليستهدي)، وهو ما يدلّل على أنّ القرآن الكريم كتاب إلهيّ وأنّ النبيّ ﷺ صادق فيه، حيث لو كان الكتاب من عنده (فرضاً) فلا داعي لاستعتاب نفسه.

ومن مكارم خلقه ﷺ ـ كما ورد في الرواية المذكورة ـ أنّه كان يحترم عبد الله بن أمّ مكتوم، وكلَّما رآه تذكر العتاب الربّاني له.

وقد ساقت لنا الآيات حقيقة أساسية في الحياة للعبرة والتربية والاستهداء بها في صياغة مفاهيمنا وممارساتنا، فالرجل الأعمى الفقير المؤمن أفضل من الغني المتنفّذ المشرك، وأنّ الإسلام يحمي المستضعفين ولا يعبأ بالمستكبرين.

ونأتي لنقول ثانية: إنّ المشهور بين المفسّرين في شأن النزول، هو نزولها في شخص النبيّ ﷺ، ولكن ليس في الآية ما يدلّ بصراحة على هذا المعنى.



أمنية الرسول

كتب السيّد فضل الله في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ * لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ * وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ * وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي مِرْيَةٍ مِّنْهُ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابُ يَوْمٍ عَقِيمٍ * الْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ * وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [الحج: ٥٢ ـ ٥٧].

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ﴾.

جاء في تفسير الدرّ المنثور، أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه بسند صحيح عن سعيد ابن جبير قال: قرأ رسول الله ﷺ بمكّة النجم، فلمّا بلغ هذا الوضع ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى﴾ [النجم: ١٩ ـ ٢٠] ألقى الشيطان على لسانه «تلك الغرانيق العلى وإنّ شفاعتهن لترتجى» قالوا ما ذكر ألهتنا بخير قبل اليوم فسجد وسجدوا.



ثمّ جاء جبريل بعد ذلك قال: اعرض عليَّ ما جئتك به فلمّا بلغ «تلك الغرانيق العلى وإنّ شفاعتهن لترتجى» قال جبريل: لم آتك بهذا. هذا من الشيطان، فأنزل الله ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ**﴾ الآية.

ويقول صاحب تفسير الميزان: الرواية مرويّة بطرق عديدة عن ابن عبّاس وجمع من التابعين وقد صحَّحها جماعة منهم الحافظ بن حجر.

ولكنّنا نلاحظ على هذه الرواية، أوّلاً: أنّها لا تنسجم مع عصمة النبيّ في التبليغ التي أعلنها القرآن في قوله تعالى: ﴿**وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى**﴾ [النجم: ٣ ـ ٤] الذي يعني امتناع صدور أيّة كلمةٍ منه إلاَّ من خلال الوحي الإلهي، وفي قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ**﴾ [الحاقة: ٤٤ ـ ٤٧] الذي يدلّ امتناع صدور أيّة زيادةٍ من النبيّ عمّا أوحى الله به إليه.

ثانياً: أنّ جوّ السياق الذي انطلقت هذه الآيات منه لا تنسجم مع الكلمتين اللّتين أقحمتا في السورة ـ حسب الرواية ـ وكيف يتناسب هذا مع قوله سبحانه: ﴿**إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَاءهُم مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَى**﴾ [النجم : ٢٣] فكيف صدر هذا الكلام عن النبيّ.. هل كان عن غير وعي، بأنّ كان ذلك سبقاً من اللّسان دفعةً منه بتصرّف من الشيطان سهواً منه وغلطاً من غير تفطّن، كما ذكره البعض في مقام توجيه الرواية..

ولكنَّ ذلك يفرض عليه أن ينتبه إلى المسألة بنفسه بعد أن يرجع إلى أجواء السورة ويقرأها قراءةً ذاتيةً كما هو المفروض في وعيه للقرآن النازل

عليه من خلال القراءة والتأمُّل والتفكير باعتباره القاعدة التي يرتكز عليها الفكر الذي يلقيه للنّاس.. وكيف يغفل عن المسألة حتّى في الحال التي يعرض فيها القرآن على جبريل. إنّ معنى ذلك أنّه لا يعي التنافي بين هاتين الكلمتين وبين تمام الآيات في هذا المجال.

أمّا إذا كانت المسألة من موقع الوعي، بقصد تقريبهم منه، بأن يذكر آلهتهم بخير، فهل يمكن أن ينطلق ذلك في نطاق إساءة إلى أساس الدعوة التي أراد أن يدفعهم إلى عقيدة التوحيد من خلالها.. فإنّ أسلوب السعي إلى استرضاء الآخرين الذين تريد إقناعهم بفكرةٍ ما، لا يكون بالطريقة التي تؤكّد فيها موقفهم، وتسيء بها إلى فكرك.. ثمّ كيف يصدر ذلك منه، وكيف ينسبه إلى الله، وكيف لم ينتبه إلى أنّ سجودهم مع سجوده، كان سجوداً للأصنام لا لله، ممّا يفرض عليه أن يدرك طبيعة النتيجة السلبية التي انتهى إليها الأمر.

ثالثاً: أنّ هذه الرواية لو صحَّت، فإنّها تؤكّد إمكان صدور شيء من هذا القبيل من النبيّ ﷺ في آيات الله، ممّا يجعل الاحتمال وارداً في كلّ آية بأنّ الشيطان هو الذي ألقاها على لسان النبيّ ﷺ، الأمر الذي يؤدّي إلى عدم الثقة بكلام الله، لأنّ من الممكن ـ كما يقول صاحب الميزان ـ أن تكون بعض الآيات القرآنية من إلقاء الشيطان ثمّ يلقي الآية نفسها ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ**﴾، فيضعه في لسان النبيّ وذكره فيحسبها من كلام الله الذي نزل به جبريل ـ كما حسب حديث الغرانيق ـ كذلك فيكشف بهذا عن بعض ما ألقاه وهو حديث الغرانيق من كلام الله على سائر ما ألقاه، أو يكون حديث الغرانيق من كلام الله وآية ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ**﴾ الخ وجميع ما ينافي الوثنية من كلام



الشيطان ويستر بما ألقاه من الآية وأبطل من حديث الغرانيق على كثير من إلقاءاته في خلال الآيات القرآنية، وبذلك يرتفع الاعتماد والوثوق بكتاب الله من كلّ جهة.

رابعاً: أنّ دراستنا لشخصية النبيّ محمد ﷺ تدلّ على أنّه كان واعياً كلّ الوعي لرسالته في عقيدة التوحيد، بالمستوى الذي كان لا يسمح بوجود أيّة حالة التقاء بينه وبين المشركين فيما يتعلّق بالأوثان وبعبادتها لأنّه كان يعمل على تعميق الخطّ الفاصل بين عقيدة الشرك وعقيدة التوحيد، بحيث لا يقترب الشرك من أجواء التوحيد، كما نلاحظ ذلك في سورة «الكافرون» ممّا يمكن التعبير عنه بالحساسية المفرطة ضدّ الشرك، بحيث ينتبه إلى أيّة كلمة تصدر من الآخرين في ذلك فكيف يغفل عمّا يصدر منه.

لقد كان التوحيد كلّ فكره، وكلّ همّه في دعوته، وكلّ هدفه في إيصال الآخرين إلى الإيمان به فكيف يمكن أن يسيء إليه في كلامه.. إنّ هذا لا يمكن أن يقول به الإنسان الذي يحترم طريقة العقل في تحليل الأمور.

وعلى ضوء هذا، فإنّنا لا نستطيع الوثوق بصدور هذه الرواية عن ابن عباس، أو سعيد بن جبير أو غيرهم من التابعين، لأنّنا نحترم فكرهم ومعرفتهم بالنبيّ وبالإسلام وبالقرآن، فقد تكون هذه الرواية من الروايات الموضوعة على لسان كثير من الصحابة، فيما يريد المنحرفون أن يسيئوا به إلى النبيّ ﷺ وإلى الإسلام، لأنّها مخالفة لكتاب الله الذي لا يجيز صدور مثل هذا عن النبيّ محمّد ﷺ.

وقد فسَّر المفسِّرون ـ المعترضون على هذه الرواية الآية ـ بطريقة أخرى، فقد جاء في الميزان إنّ معنى الآية ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن**



رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى﴾ وقدَّر بعض ما يتمنَّاه من توافق الأسباب على تقدّم دينه وإقبال الناس عليه وإيمانهم به ألقى الشيطان في أمنيته وداخل فيها بوسوسة الناس وتهييج الظالمين وإغراء المفسدين فأفسد الأمر على ذلك الرسول أو النبيّ وأبطل سعيه فينسخ الله ويزيل ما يلقي الشيطان ثمّ يحكم الله آياته، بإنجاح سعي الرسول أو النبيّ وإظهار الحقّ والله عليم حكيم.

وقد نلاحظ على هذا التفسير، أنّه حاول أن ينظر إلى مسألة إلقاء الشيطان في الأمنية النبويّة في الواقع الخارجي لحركة الأمنية في ساحة الصراع بين خطّ الله وبين خطّ الشيطان، ممّا يجعل الآية جاريةً على أساس الأجواء التي تتحدّث عن إغراء الشيطان للآخرين في إبطال الأمنية في خطّ الواقع ولم يحاول أن ينظر إليها من الداخل، فيما تختزنه كلمة «فيلقي الشيطان في أمنيته» من معنى إدخال شيء فيها بحيث تكون ظرفاً له وموقعاً من مواقعه، لا حركةً خارجيةً من الآخرين في مواجهتها، ليكون النسخ ـ من خلال ذلك ـ نسخاً في حركة الواقع، لا نسخاً في طبيعة خصوصيات الأمنية.

إنّ هذا المعنى الذي ذكره صحيح في الاعتبار، ولكنّه لا ينسجم مع ظهور الآية في كلماتها، كما نفهمه، لأنّها ظاهرة في وجود شيء ما من الشيطان في طبيعة الأمنية.. وقد لا يكون من الضروري أن يكون هذا الشيء فعلياً فيما يصدر عنه من قولٍ أو من فعلٍ، أو يكون منافياً للمبادئ التي يبشّر بها، فقد يكون انفتاحاً في الإقبال عليهم والاستماع لهم والانجذاب العاطفي إليهم والإيحاء لهم بالتفكير فيما يقولونه ممّا قد يطمعهم فيه، أو يوحي إليهم بأنّ موقفه قد أصبح أكثر مرونةً، فيؤدّي ذلك إلى اهتزاز الموقف



في حركة الرسالة، من تأثيره على صلابة الفكر في خطّ المواجهة، وثبات الموقع في ساحة الصراع، وإضعافه للمؤمنين الذين قد تكون المرونة في الموقف في علاقة النبيّ بالمشركين، موجباً لتخفيف حالة التوتّر النفسي لديهم، فيهتزّ إيمانهم من خلال ذلك.

قد تكون المسألة متحرّكة في خطّ الإيحاء في الأسلوب الذي قد يوحي بغير ما يريده، ممّا يدخل في محاولة احتواء الساحة، بالموقف المهادن لهم، والمجامل لعقيدتهم، من إعطاء أيّ اعتراف بها أو أيّ انجذابٍ إليها، وذلك من باب السكوت عنهم، والاكتفاء بالإعلان عن وحدانية الله من الناحية الإيجابية التي ترتبط بعبادته، لا من الناحية السلبية التي ترتبط برفض عبادة غيره، ليكون ذلك بمثابة الهدنة التي تخف فيها حدّة الصراع، من أجل إيجاد الجوّ الملائم لإدارة الحوار معهم في جوٍّ هادئ.

قد تكون هذه الأفكار وأمثالها هي التي كانت تخطر في ذهن النبيّ محمد ﷺ في بعض الحالات الصعبة كما كانت تخطر في أذهان الأنبياء والرسل من قبله، عندما تشتدّ التحدّيات أمام الدعوة، ويتعرَّض المؤمنون للزلزال النفسيّ من خلال الضغوط الهائلة التي تضغط عليهم بكلّ قسوة.

ولكنّ هذه الإيحاءات لا تترك أثرها في الواقع، ولا تملك موقعاً مستقرّاً في عمق الذّات، بل هي خطورات ذهنية تطوف بالذهن، وتتحرّك ـ بسرعة ـ في مظاهر السلوك، فيتأثّر بها المجتمع المؤمن بطريقة سلبية، وينجذب إليها المجتمع الكافر، بطريقة إيحائية.. ولكنّها سرعان ما تزول أمام الحاجة إلى الموقف الحاسم الذي يفصل بين الإيمان والشرك بفاصل واضح، لا مجال فيها لأيّة مهادنة أو لأيّ لقاء، لأنّ المسألة تتّصل بالأُسس لا بالتفاصيل.. ولعلّ هذا هو المعنى الإيحائي الذي نستوحيه في قوله



تعالى: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذاً لاَّتَّخَذُوكَ خَلِيلاً * وَلَوْلاَ أَن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً * إِذاً لَّأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لاَ تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيراً﴾ [الإسراء: ٧٣ ـ ٧٥].

إنّ هذه الآيات وأمثالها قد توحي بأنّ هناك شيئاً ما يخطر بالبال، ولكنّه لا يثبت في النفس بل يطفو على سطح بعض الممارسات، ثمّ ينتهي بشكلٍ حاسم، من دون أن يسيء إلى فكرة العصمة في الذّات، أو العصمة في التبليغ، لأنّ تأثّر الإنسان بما حوله في مسائل الخطورات الذهنية السريعة الطارئة، تماماً كما هو تأثّره بما حوله من الروائح الطيّبة أو النتنة، أو بما تثيره الأطعمة اللّذيذة القريبة منه، من إفرازات جسدية في حالة الجوع، أو الاشتهاء، فإنّ العصمة لا تلغي العنصر الإنساني الذاتي في شخصيته، بل تلغي الحركة المنحرفة في خطّ العقيدة التي يعتقدها، والفكرة التي يتبنّاها، والكلمة التي يقولها، والحركة التي يتحرّك فيها.

ربّما يكون هذا الذي عرضناه تفسيراً للآيات فيما نستوحيه من معناها، لأنّه يتناسب مع طبيعة الأسلوب والكلمات الذي يؤكّد على أنّ الشيء الآتي من الشيطان يدخل في عمق الأمنية في داخل الذّات، لا أنّه يتحرّك في دائرة الآخرين الذين يعيشون أجواء الرسالة بحيث يكون الإلقاء حركة في خطّ الأمنية في خطّ الآخرين، كما أنّه لا يتنافى مع الشخصية النبويّة الرسالية في التزامها بالتوحيد وإصرارها عليه، وابتعادها عن كلّ الإيحاءات والكلمات التي تتنافى معه، حتى بنحو الغفلة والسهو.. والله العالِم بحقائق آياته.

﴿فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ﴾ ويزيله من فكر النبيّ أو الرسول وقلبه، حتّى لا يبقى منه أيّ أثر سلبي على حركة الرسالة في الفكرة والأسلوب، لأنّ



الله يتعهَّد رسله بالرعاية في مشاعرهم وأفكارهم، كما يتعهّدهم في حياتهم وحركتهم في خطّ الرسالة، وذلك من خلال رعايته لرسالته من خلالهم ﴿**ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ**﴾ ويثبّتها فلا يدع أيّ مجالٍ للريب فيها، من أيّة جهةٍ كانت، وذلك من خلال ألطافه التي يغدقها على رسوله، فيمنع ـ بذلك ـ أيّ تحريف للكلمة، وأيَّ زيادةٍ فيها، لأنّ ذلك هو السبيل لإحكام الآيات على أساس الثقة الشاملة بموافقتها للوحي الإلهي، وليست المسألة كما صوّرته الرواية المدعاة، من أنّ هناك زيادةً سبقت إلى لسان النبيّ، ثم أزالها الله بعد ذلك، وأرجع الآية إلى طبيعتها في الكلمات الموحى بها من الله، وبذلك لا يكون التدرُّج الذي تتحدّث عنه الآية بالفاء التي تدلّ على التعقيب بلا فصل، وبثمَّ التي تدلّ عليه مع التراخي، تدرّجاً زمانياً، بل هو تدرُّج بحسب الرتبة انطلاقاً من طبيعة الارتباط بين الأشياء المذكورة في الآية، والله العالِم.

﴿**وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ**﴾ يحيط بكلّ شيء في الإنسان من الداخل والخارج، ويتعهّده بكلّ حكمةٍ فيما يحتاج إليه من عناصر وشروطٍ وأوضاع، ممّا يوجب اطمئنان الناس إلى سلامة خطّ الرسول في رسالته، وحفظ القرآن في آياته واستقامة الحركة فيما بين هذا وذاك.

﴿**لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ**﴾ من الكفر أو النفاق ﴿**وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ**﴾ الذين تحجَّرت قلوبهم بالجهل والتخلُّف حتى لم تعد تنفتح على شيء من الفكر الحقّ، وتجمّدت مشاعرهم بالغلظة والقسوة، حتى لم تعد تنبض بالرحمة والخير.. وذلك من خلال هذه الأجواء التي تثيرها الأساليب المتنوّعة في الطبيعة الإيحائية لحركة النبيّ في الساحة، حيث تأخذهم العزّة بالإثم من جهةٍ، باعتبار ذلك مظهر قوّةٍ لهم فيما يمثّله من التنازلات الإيحائية لحسابهم، أو تحرّكهم في طريق

الفتنة بإضلال المؤمنين عن دينهم من خلال ما يثيرون من التصالح بين خطّ الشرك والتوحيد على أساس الأجواء الهادئة المهيمنة على ساحة الصراع.

وقد نلاحظ وجود الكثير من هذه الأساليب التضليليّة التي يتبعها أعداء الإسلام في استغلالهم للروحية الطيّبة الوديعة التي قد يتحرّك فيها الدّعاة إلى الله والعاملون في سبيله، وللأساليب الموضوعية التي يحرّكونها في ساحات الحوار، وللانفتاح الذي يستهدفون منه التغلُّب على الكثير من عوامل الحقد والانغلاق، ممّا قد يعطي بعض الفكرة للآخرين، بأنّ هناك تنازلاً في الفكرة، واهتزازاً في الموقف وتراجعاً عن خطّ الثورة، وضعفاً في القوّة، فيبادرون إلى إثارة الغبار حول ذلك بألف طريقةٍ وطريقة.. ولكنّ العاملين في ساحة الوعي الإسلامي ينطلقون من موقع الخطّة المحكمة التي تعرف ما تريد، وكيف تصل إلى ما تريد، وتبقى في عملية نقدٍ ذاتي متحرّك من أجل مواجهة الأخطاء الطارئة، قبل أن تتحوّل إلى انحرافاتٍ ثابتة[1].

أمنية الرسول

في تفسير «الأمنية» في الآية المشار إليها آنفاً احتمالان:

الاحتمال الأوّل: ويرتكز على تفسير «التمنّي» بمعنى التلاوة والقراءة، فيكون المراد من قوله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ**..﴾ إنّ الشيطان يلقي في تلاوة الرسول وقراءته.

وربّما يؤيّده قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ**﴾[2] وقوله تعالى: ﴿**لِيَجْعَلَ**

(١) من وحي القرآن: ج١٦، ص١٠٢ ـ ١١٤.
(٢) الأمثل: ج١٠، ص٣٣٦.



﴿مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾ ممّا يمكن ظهوره على الناس[١]. وقد رجّحه بعض المفسّرين كما هو السبزواري في «الجديد»[٢].

ويمكن أن يفرض هذا الاحتمال في صورتين:

الأولى: أن يكون المراد أنَّ من أُرسل قبلك من الرسل كان إذا تلا ما يؤدّيه إلى قومه حرفوا عليه وزادوا فيما يقوله ونقصوا، كما فعلت اليهود في الكذب على نبيّهم، فأضيف ذلك إلى الشيطان لأنّه يقع بوسوسته وغروره، ثمّ بيَّن أنّ الله تعالى يزيل ذلك ويدحضه بظهور حجّته ونسخه ويحسم مادة الشبهة به، وإنّما خرجت الآية على هذا الوجه مخرج التسلية له ﷺ لما كذب المشركون عليه وأضافوا إلى تلاوته من مدح آلهتهم ما لم يكن فيها[٣].

وقد استحسن الطبرسي هذا الوجه في تفسيره «مجمع البيان». قال.. وهو وجه حسن في تأويله»[٤].

الثانية: أن يكون المراد من الآية أنّ الشيطان يتدخّل في التلاوة نفسها فيلقي في كلام الله ما ليس فيه، كما وقع فيما أسموه بأسطورة الغرانيق، وهو تفسير باطل لا يساعد عليه لا الظهور القرآني ولا المروي من الأخبار، فهو موضوع قطعاً كما سيأتي الإشارة إليه.

الاحتمال الثاني: ويرتكز على تفسير «التمنّي» بمعنى فكرة القلب والخاطر والتصوُّر والتقدير وحديث النفس.

(١) تفسير شبر ١، ص٣٣٨.
(٢) الجديد: ج٥، ص٣٥.
(٣) تنزيه الأنبياء: ص١٠٧.
(٤) مجمع البيان: ج٤، ص٩٠.

ويمكن أن يفرض هذا الاحتمال في صورتين:

أحدهما: ما رجَّحه السيّد الطباطبائي وعدد من المفسّرين[1]، من أنّ المراد من الإلقاء هو ما يلقيه الشيطان، أي ما يوسوس به للناس، لإعاقة وظائف وطموحات الأنبياء وخططهم.

وقد استبعده عدد من المفسّرين[2] لبعده عن الظاهر القرآني.

وثانيهما: أنّ المراد هو ما يلقيه الشيطان ـ من وساوس ـ في أمنية الرسول نفسه، وقد احتمله الشريف المرتضى في كتابه «تنزيه الأنبياء».

قال: «وإنْ كان المراد تمنّي القلب، فالوجه في الآية أنّ الشيطان متى تمنّى النبيّ ﷺ بقلبه بعض ما يتمنَّاه من الأمور يوسوس إليه بالباطل ويحدّثه بالمعاصي ويغريه بها ويدعوه إليها، وأنّ الله ينسخ ذلك ويبطله بما يرشده إليه من مخالفة الشيطان وعصيانه وترك استماع غروره»[3].

وقال في كتابه «الشافي في الإمامة»: «وقوله تعالى: ﴿**أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ**﴾ قيل: معناه في تلاوته، وقيل في فكرته على سبيل الخاطر، وأيّ الأمرين كان، فلا عار في ذلك على النبيّ ولا نقص، وإنّما العار والنقص على من يطيع الشيطان، ويتبع ما يدعوا إليه»[4] وقال: «... وليس وسوسته الشيطان بعيب على الموسوس له إذا لم يستزلّه ذلك عن الصواب، بل هو زيادة في التكليف، ووجه يتضاعف معه الثواب..»[5].

---

(١) راجع الميزان: ج١٤، ص٣٩١، الأمثل: ج١٠، ص٣٣٧.

(٢) راجع الجديد: ج٥، ص٣٥، و(من وحي القرآن) ج١٦، ص١٠٨.

(٣) تنزيه الأنبياء: ص١٠٧.

(٤) الشافي في الإمامة: ج٤، ص١٢٢.

(٥) م. ن: ج٤، ص١٢٢.



تفسير السيّد فضل الله

استبعد السيّد فضل الله الاحتمال الأول في تفسير الآية الكريمة، وتحديداً تفسير (التمنّي) بمعنى التلاوة والقراءة، وردَّ بقوّة أسطورة الغرانيق في مناقشة مطوّلة يجدها القارئ في ما قدّمناه من «نصّ» مقتبس من تفسيره «من وحي القرآن».

ويمكن تلخيص هذه المناقشة في عدّة نقاط:

١ ـ أنّ الرواية ـ فيما روي من تدخّل الشيطان في تلاوة رسول الله ـ ممّا لا يمكن أن ينسجم مع عصمة النبيّ ﷺ، وعلى الأقل مع عصمته في التبليغ.

٢ ـ أنّها تتنافى والسياق القرآني للآيات الكريمة المدّعى ورودها في سياقها.

٣ ـ أنّ فرض صحّتها يوجب الشكّ ليس في هذا المورد بل يوجب طرد التدخُّل الشيطاني في آي القرآن الكريم كلّه، ممّا يعني ارتفاع الوثوق بكتاب الله من كلّ جهة.

٤ ـ أنّ الدراسة العامّة لشخصية النبيّ ﷺ تنفي مثل هذا المضمون الأسطوري جملةً وتفصيلا، فيما عرف عنه من صلابة ووعي نبوي فكيف ينسجم مع المضمون الخبري البائس الذي رواه البعض.

ولذلك رجَّح السيّد فضل الله الاحتمال الثاني، أي تفسير (التمنّي) بمعنى التصوُّر وحديث النفس، أي ما يخطر في الذهن، لكنّه لم يرتض الفرض الأول ممّا أشرنا إليه، ولذلك ناقش السيّد الطباطبائي، لا لجهة عدم صحّة الفرض مطلقاً ـ بل إنّه صرَّح ـ وبوضوح ـ أنّه ممّا يصحّ اعتباره



واحتماله ـ وإنّما لجهة عدم انسجامه مع الظاهر القرآني، وذلك لأنّ الفرض الأوّل يفترض أنّ إلقاء الشيطان يقع في الخارج، أي في الوسوسة للناس بما يؤدّي إلى تخريب أمنيات الأنبياء وما يتمنُّون.

ولكنّ الظاهر القرآني ـ كما هي وجهة نظر السيّد فضل الله ـ لا ينسجم معه، وذلك لأنّ الإلقاء ـ كما هو ظاهر الآية ـ واقع في الأمنية نفسها، وليس في الخارج بما يحول دون تحقُّقها وإنجازها.

ولذلك مال السيّد فضل الله إلى أنّ المراد من الآية أنّ الشيطان يلقي في أمنيته وذلك بما يوسوس له ويمنّيه بخلاف ما ينسجم مع وظيفته، وهو ما اختاره الشريف المرتضى كما أشرنا إليه.

ولا يقال:[1] كيف ينسجم هذا التفسير مع الآيتين الثانية والثالثة ممّا نحن بصدده وتحديداً قوله تعالى: ﴿**لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ**...﴾ وذلك بافتراض أنَّ ما يلقيه الشيطان أمر ظاهر يتعدّى الخطورات الذهنية وأحاديث النفس.

فإنّه يجاب عنه بناء على رأي السيّد فضل الله وتفسيره لهذه الآية الكريمة: أنَّ الأمنية وإنْ كانت من خواطر القلب وأحاديث النفس، فإنّها ممّا يمكن أن تتحرّك في مظاهر السلوك بشكلٍ سريع وخاطف، ما دامت هذه الخطورات قائمة، لكن لا بشكلٍ إيجابي، بل بشكلٍ سلبي ممّا يمكن تسميته بالإيحاء أو التصرُّف الإيحائي ـ إنْ صحّ التعبير ـ بما يوحي للآخرين على خلاف المراد والمرغوب فيه.

ولذلك قيّد السيّد فضل الله المظاهر السلوكية بأنّها تتحرّك في خطّ

(١) الأمثل: ج١٠، ص٣٣٧.



الإيحاء في الأسلوب الذي قد يوحي بغير ما يريده النبيّ ﷺ، أو أنّها مظاهر تندرج في المواقف السلبية «من باب السكوت»[1]. بل جاء تعبير السيّد فضل الله في موضعٍ آخر بشكل أوضح بقوله: «.. وقد لا يكون من الضروري أن يكون هذا الشيء فعلياً فيما يصدر عنه من قولٍ أو من فعل..»[2].

وبذلك ينسجم هذا التفسير مع الآيتين الثانية والثالثة، وذلك لأنّ الموقف السلبي، أو الإيحائي، والسكوت ممّا يظهر ويبدو فيصلح أن يكون موضوعاً للامتحان والابتلاء.

ولا يقال: إنّه ينافي العصمة، فإنَّ المداراة والموقف السلبي أو السكوت عن المشركين أو الإيحاء لهم بالانفتاح عليهم والاستماع إليهم ممّا لا ينافي العصمة، لأنّ ذلك من الأساليب المشروعة للدعوة، والدليل على ذلك طبيعة الدعوة الإسلامية نفسها التي دخلت الحياة العربية بتوئدة وتدرّج، وتقديم الأهم فالأهم والأَولى فالأَولى. ولو لم يكن هذا الأسلوب مشروعاً لما كان ثمّة مبرّر شرعي لقيام «صلح الحديبيّة».

نعم، إنَّ هذا الأسلوب لا يبرِّر الاعتراف بعقيدتهم أو الانجذاب إليها كما نبَّه السيّد فضل الله في تفسيره[3].

اعتراض وتأمُّل

سجَّل البعض في كتابه «خلفيات» عدّة اعتراضات على تفسير السيّد فضل الله موضوع البحث نشير إلى أهمّها:

(١) من وحي القرآن: ج١٦، ص١١٠.
(٢) المصدر نفسه: ج١٦، ص١٠٩.
(٣) المصدر نفسه: ج١٦، ص١١٠.

١ ـ كيف يلقي الشيطان في فكر النبيّ ﷺ وقلبه، والله تعالى يقول في كتابه: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤٢] ويقول: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ [صـ: ٨٢ ـ ٨٣] وقال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [النحل: ٩٩][١].

التعليق

لا نعرف وجه دلالة هذه الآيات على نفي إلقاء الشيطان في قلب النبيّ وفكره؟! لأنّ هذه الآيات الكريمة دالّة على إثباته لا نفيه كما يستدلّ المعترض.

ولذلك قال السيّد الطباطبائي في «الميزان» في تفسير هذه الآيات: «ومن هنا يترجَّح أنّ الاستثناء ـ يعني من قوله إلاّ عبادك المخلصين ـ إنّما هو من الإغواء فقط، لا منه ومن التزيين، بمعنى أنّه لعنه الله يزيّن للكلّ لكن لا يغوي إلاّ غير المخلصين»[٢].

وعليه فإنّ قوله تعالى: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ غير دالّ على نفي إلقاء الشيطان في قلب النبيّ، بل دالّ على إثباته، فيبطل استدلال المعترض.

بل إنّ الاستثناء الوارد في الآية ﴿إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ فإنّه على لسان إبليس، ولذلك كان الجواب الإلهي عليه: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾. وعندئذٍ ستكون الآية في

(١) خلفيات: ج٢، ص١١٨.

(٢) الميزان: ج١٢، ص١٦٥.



مقام نفي سلطان إبليس عن عباد الله أجمعهم إلاَّ مَنْ غوى باتّباعه إبليس والخضوع له[(١)].

وعليه فالاستدلال بهذه الآية لنفي وقوع تزيين الشيطان للأنبياء والإلقاء إليهم ليس في محلّه. ولذلك قال السيّد المرتضى ـ كما نقلناه عنه ـ إنّ الإلقاء إليهم زيادة في التكليف والثواب.

٢ ـ كيف ينسجم الالتزام بتجسيد هذه الإلقاءات الشيطانية في السلوك مع الالتزام بعصمة النبيّ ﷺ. ولذلك كتب هذا البعض في كتابه «خلفيات»: «ولا ندري كيف نوفّق بين أقواله هذه وبين قوله الذي أورده تتمّة له: من دون أن يسيء إلى فكرة العصمة في الذّات أو العصمة في التبليغ.. فهل يتوافق هذا مع قوله: «إنّ الذي ألقاه الشيطان قد انعكس على بعض ممارسات النبيّ ﷺ وتجسّد استماعاً وانجذاباً عاطفياً إليهم وإقبالاً عليهم، وموقفاً مهادناً لهم، ومجاملاً لعقيدتهم، وأدّى إلى تقوية الكافرين إلى اهتزاز الموقف في حركة الرسالة، وإلى إضعاف المؤمنين وإنّ الشيطان قد ألقى ما ألقاه في فكر النبيّ وفي قلبه؟!»[(٢)].

التعليق

والذي يظهر من عبارات المعترض في كتابه «خلفيات» أنّه يفترض أنّ ما يلقيه الشيطان في قلب النبيّ قد انعكس في سلوك النبيّ، ولذلك افترض في تحليله لتفسير السيّد فضل الله أن يكون إلقاء الشيطان في قلب النبيّ وفي الحركة الخارجية[(٣)].

---

(١) المصدر السابق نفسه: ج١٢، ص١٦٦.

(٢) خلفيات: ج٢، ص١٢٠.

(٣) المصدر نفسه: ج٢، ص١٢٤.

ولكن ما يذكره هذا البعض غير تامّ وغير دقيق، والذي يظهر من كلماته وعباراته إنّه لم يدقّق في كلمات وتفسير السيّد فضل الله، لأنّ السيّد فضل الله لا يفترض أن يكون ما يلقيه الشيطان في قلب النبيّ منعكساً في الحركة الخارجية على نحو السلوك الإيجابي، بل افترض أن يكون ذلك من باب السكوت ويندرج في الأسلوب الإيحائي كما نقلناه عنه، ولا يبقى ـ عندئذٍ ـ الاعتراض المذكور قائماً، لأنّ المنافي للعصمة هو السلوك المنسجم مع تزيين الشيطان، وهو منفي بتسديد الله ونسخه هذه الإلقاءات، وأنّ ما يصدر عن النبيّ هو عبارة عن موقف إيحائي سلبي لا يتنافى مع وظيفته ومهامه النبويّة، ولم يكن إلاَّ كأسلوب من أساليب الدعوة.

على أنّ ما يذكره هذا البعض في كتابه «خلفيات» في الفقرات التي تساءل عن مدى توافقها مع العصمة، ممّا نقله عن تفسير «من وحي القرآن» ليس دقيقاً، وقد تصرّف به إلى درجة كبيرة، لأنّ السيّد فضل الله لم يقل إنّ هذه الالقاءات تجسّدت في سلوك النبيّ أو أدّت إلى تقوية الكافرين». ولا ندري ما هي المصلحة التي استدعت تغيير الفعل «يؤدّي» إلى «أدّى» ولا ندري لماذا لم يشر مؤلّف كتاب «خلفيات» إلى ما أسماه السيّد فضل الله بالإيحاء وأنّ ذلك من باب السكوت.

أمّا الفقرة التي تصرّف بها مؤلّف «خلفيات» فقد وردت كالتالي، ويمكن للقارئ مقارنتها بما نقله مؤلّف «خلفيات» ووضعه بين قوسين ناسباً إيّاه للسيّد فضل الله:

«.. وقد لا يكون من الضروري أن يكون هذا الشيء فعلياً فيما يصدر عنه من قول أو من فعل، أو يكون منافياً للمبادئ التي يبشّر بها، فقد يكون انفتاحاً في الإقبال عليهم والاستماع لهم والانجذاب العاطفي إليهم



والإيحاء لهم بالتفكير فيما يقولونه ممّا قد يطمعهم فيه، أو يوحي إليهم بأنّ موقفه قد أصبح أكثر مرونة، فيؤدّي ذلك إلى اهتزاز الموقف في خطّ المواجهة وثبات الموقع في ساحة الصراع، وإضعافه للمؤمنين الذين قد تكون المرونة في الموقف في علاقة النبيّ بالمشركين موجباً لتخفيف حالة التوتّر النفسي لديهم، فيهتزّ إيمانهم من خلال ذلك. قد تكون المسألة متحرّكة في خطّ الإيحاء في الأسلوب الذي يوحي بغير ما يريده، ممّا يدخل في محاولة احتواء الساحة بالموقف المهادن لهم، والمجامل لعقيدتهم من دون إعطاء أيّ اعتراف بها أو أيّ انجذاب إليها، وذلك من باب السكوت عنهم، والاكتفاء بالإعلان عن وحدانية الله من الناحية الإيجابية التي ترتبط بعبادته لا من الناحية السلبية التي ترتبط برفض عبادة غيره ليكون ذلك بمثابة الهدنة التي تخفّف فيها حدّة الصراع من أجل إيجاد الجوّ الملائم لإدارة الحوار معهم في جوٍّ هادئ.

قد تكون هذه الأفكار وأمثالها هي التي كانت تخطر في ذهن النبيّ محمد ﷺ في بعض الحالات الصعبة كما كانت تخطر في أذهان الأنبياء والرسل من قبله..»[1].

ويمكن إجمال الأفكار التي وردت في هذه الفقرة بالتالي:

١ ـ أنّ ما يصدر من النبيّ ﷺ ليس قولاً ولا فعلاً، وإنّما هو من قبيل الإيحاء والسكوت.

٢ ـ أنّ ما يلقيه الشيطان لا ينافي المبادئ التي يبشّر بها، وإنّما هي من قبيل الوسوسة التي تدعوه إلى تأجيل بعض المهام لصالح الهدف الأهمّ،

(١) من وحي القرآن: ج١٦، ص١٠٩ ـ ١١٠.



والمرتكزات الأساسية للرسالة، والأولى..

٣ ـ أنّ ما يصدر عن النبيّ ﷺ هو عبارة عن موقف سلبي يوحي للمشركين بخلاف ما يريده.

٤ ـ أنّ ما يصدر عن النبيّ ﷺ لا يؤدّي إلى الاعتراف بالمشركين وبعقيدتهم.

٥ ـ أنّ ما يصدر عن النبيّ ﷺ هو لصالح حماية الرسالة الإسلامية وذلك عن طريق تخفيف حدّة الصراع.

٦ ـ أنّ هذا السلوك السلبي كما يمكن أن يوحي للمشركين على خلاف ما يريده النبيّ ﷺ فيعتقدون أنّه لصالح عقيدتهم، فإنّه قد يوحي للمؤمنين بغياب المواجهة ممّا يؤدّي إلى التقليل من نزعة الحذر والتربُّص، وهو ما أسماه السيّد فضل الله بحالة التوتّر النفسي لدى المؤمنين، ممّا يمكن أن يتسبَّب بإضعاف موقفهم وإيمانهم بغياب هذا التوتُّر النفسي الذي يجعل من المؤمنين في حضورٍ دائم وتربّص مستمر.



مراجع البحث

أولاً: في تفسير القرآن الكريم

١ ـ الميزان في تفسير القرآن، السيّد محمد حسين الطباطبائي، ط، قم ـ إسماعيليان.

٢ ـ من وحي القرآن، السيّد محمد حسين فضل الله، ط، بيروت/ دار الزهراء.

٣ ـ جوامع الجامع، أبو علي الفضل الطبرسي، ط٣ ـ طهران/ ١٤١٢ هـ.

٤ ـ الصافي في تفسير القرآن، الفيض الكاشاني، الملا محسن، ط، مشهد/ دار المرتضى.

٥ ـ كنز الدقائق وبحر الغرائب، محمد بن محمد رضا المشهدي، ط١ / ١٣٦٦ ش.

٦ ـ مواهب الرحمن في تفسير القرآن، السيّد عبد الأعلى السبزواري، ط، النجف/ ١٤٠٤ هـ.

٧ ـ الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ط، بيروت/ الأولى ١٩٩٢ مؤسّسة البعثة.

٨ ـ التبيان في تفسير القرآن، الشيخ محمّد بن الحسن الطوسي، ط، بيروت/ دار إحياء التراث العربي.



٩ ـ التفسير الكاشف، الشيخ محمّد جواد مغنية، ط، بيروت/ دار الملايين.
١٠ ـ البيان في تفسير القرآن، السيّد أبو القاسم الخوئي، ط٣ / بيروت/ ١٩٧٤ ـ مؤسسة الأعلمي.
١١ ـ التفسير المقارن، الشيخ محمد باقر الناصري، ط١، قم ـ مركز البحث والدراسات العلمية.
١٢ ـ تفسير فرات، فرات بن إبراهيم الكوفي، ط، طهران ـ وزارة الإرشاد الإسلامي/ ١٤١٠ هـ.
١٣ ـ تفسير القمّي، علي بن إبراهيم القمّي، ط، قم/ الثالثة/ دار الكتاب للطباعة والنشر.
١٤ ـ البرهان في تفسير القرآن، السيّد هاشم البحراني، ط، طهران/ مؤسّسة البعثة/ ١٤١٥ هـ.
١٥ ـ نور الثقلين، عبد عليّ بن جمعة العروسي الحويزي، ط٢/ قم/ المطبعة العلمية.
١٦ ـ تفسير شبر، السيّد عبد الله شبر، ط ١/ دار البلاغة للطباعة/ ١٤١٢ هـ.
١٧ ـ مقتنيات الدرر وملتقطات الثمر، مير سيّد علي الحائري الطهراني، ط، طهران/ ١٣٣٧ ش.
١٨ ـ الجديد في تفسير القرآن، الشيخ محمد السبزواري النجفي، ط١/ دار التعارف بيروت/ ١٤٠٢ هـ.
١٩ ـ مجمع البيان في تفسير القرآن، أبو علي الفضل الطبرسي، ط، بيروت.
٢٠ ـ تفسير القرآن الكريم، صدر المتألّهين، ط ٢/ قم/ ١٣٦٦ ش.
٢١ ـ البرهان في تفسير القرآن، السيّد هاشم البحراني ط، قم/ ١٤١٧ هـ.



ثانياً: مراجع أخرى

١ ـ تاريخ الغيبة الكبرى، السيّد محمد الصدر، ط٢/ دار التعارف بيروت/ ١٩٨٣.

٢ ـ تاريخ ما بعد الظهور، السيّد محمد الصدر، ط٢/ دار التعارف ـ بيروت.

٣ ـ الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم، السيّد جعفر مرتضى العاملي، ط٤/ ١٩٩٥ ـ بيروت/ دار الهادي.

٤ ـ الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم، ط٣/ ١٤١٤ هـ، قم/ نشر جامعة مدرسين، قم.

٥ ـ من فقه الزهراء، السيّد محمد الشيرازي، ط٢/ بيروت/ ١٩٩٨.

٦ ـ ردود عقائدية، السيّد محمد تقي القمّي، دار الصديقة الشهيدة، ط١/ ١٤١٩ هـ.

٧ ـ الإسلام يقود الحياة، السيّد الشهيد محمد باقر الصدر، ط، دار التعارف ـ بيروت/ ١٩٩٠.

٨ ـ علوم القرآن، السيّد محمد باقر الحكيم، ط٣/ قم/ ١٤١٧ هـ.

٩ ـ القرآن في الإسلام، السيّد محمد حسين الطباطبائي، ترجمة السيد أحمد الحسيني/ ط، طهران/ ١٤٠٤ هـ.

١٠ ـ الندوة ج٣، ط١/ بيروت ـ دار الملاك/ ١٩٩٨.

١١ ـ اختلاف الحديث، محاضرات السيّد علي السيستاني، بقلم السيّد هاشم الهاشمي، مطبوع على الآلة الكاتبة.

١٢ ـ تهذيب الأصول للسيّد عبد الأعلى السبزواري، ط٣، دار المنار ـ بيروت/ ١٩٩٩.



١٣ ـ الأربعون حديثاً، السيّد روح الله الخميني، ط ٤، دار التعارف/ ١٩٩٢، ترجمة السيّد محمد الغروي.
١٤ ـ دراسات في الأصول العملية، تقرير بحث السيد الخوئي، بقلم السيّد علي الشاهرودي، ط، النجف/ ١٩٥٢.
١٥ ـ المدرسة القرآنية، السيّد الشهيد محمد باقر الصدر، ط٢، دار التعارف/ ١٩٨١.
١٦ ـ الشيعة، نص الحوار مع المستشرق كوربان، السيّد محمد حسين الطباطبائي، ط ١، مؤسّسة أم القرى/ ١٤١٦ هـ.
١٧ ـ قضايانا على ضوء الإسلام، السيّد محمد حسين فضل الله، ط، بيروت/ ط سابع/ ١٩٩٦/ دار الملاك.
١٨ ـ الوسائل، الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي، ط، قم، مؤسّسة أهل البيت.
١٩ ـ بحوث في علم الأصول، السيّد محمود الهاشمي، تقريراً لبحث الشهيد الصدر، ط، قم.
٢٠ ـ مباحث الأصول، السيّد كاظم الحائري، تقريراً لبحث الشهيد الصدر، ط، قم.
٢١ ـ الآداب المعنوية للصلاة، الإمام الخميني، ط٢/ ١٩٨٦/ بيروت ـ الأعلمي، ترجمة السيّد أحمد الفهري.
٢٢ ـ مصباح الأصول، بحث السيّد الخوئي، بقلم السيّد محمد سرور الواعظ، ط، النجف/ ١٣٨٦ هـ.
٢٣ ـ المسائل الفقهية، السيّد محمد حسين فضل الله، ج١/ ط٦/ بيروت ـ ١٩٩٦.



٢٤ ـ الموضوعات في الأخبار والآثار، السيّد هاشم معروف الحسني، ط، بيروت.
٢٥ ـ بحار الأنوار، العلامة المجلسي محمد باقر، ط، قم.
٢٦ ـ الفردوس الأعلى، الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، ط٣/ قم/ ١٩٨٢.
٢٧ ـ خلفيات كتاب مأساة الزهراء، السيّد جعفر مرتضى العاملي، ج١/ دار السيرة ـ بيروت/ ١٩٩٧، ط١.
٢٨ ـ خلفيات كتاب مأساة الزهراء، السيّد جعفر مرتضى العاملي، ج٢/ دار السيرة ـ بيروت/ ط١/ ١٤١٩ هـ.
٢٩ ـ للإنسان والحياة، حوار مع السيّد فضل الله، إعداد السيّد شفيق الموسوي، ط، دار الملاك ـ بيروت.
٣٠ ـ كفاية الأصول، الآخوند كاظم الخراساني، ط١، قم/ نشر مؤسّسة أهل البيت/ ١٤٠٩ هـ.
٣١ ـ منتهى الدراية في توضيح الكفاية، السيّد محمد جعفر الجزائري المروج، ط٢/ قم/ ١٤٠٣ هـ.
٣٢ ـ محاضرات في أصول الفقه، بحث السيّد الخوئي، بقلم إسحق فياض، ط١، قم.
٣٣ ـ مرآة العقول، الشيخ محمد باقر المجلسي، ط، قم.
٣٤ ـ منتقى الأصول، بحث السيّد محمد الروحاني، بقلم السيّد عبد الصاحب الحكيم، ط، قم/ ١٤١٣ هـ.
٣٥ ـ تنزيه الأنبياء، السيّد المرتضى، ط، قم.
٣٦ ـ أصول الفقه المقارن، السيّد محمد تقي الحكيم، ط، دار الأندلس ـ بيروت.



٣٧ ـ الندوة، ج٢، ط١/ دار الملاك ـ بيروت ١٩٩٧.
٣٨ ـ مقتطفات ولائية، الشيخ الوحيد الخراساني، ط١/ ١٩٩٦ ـ الكويت.
٣٩ ـ منتهى المقال، لأبي علي الحائري، ط١/ ١٤١٦ هـ، نشر مؤسسة أهل البيت/ قم.
٤٠ ـ شرح الرسائل، الشيخ مصطفى اعتمادي، ط، قم.
٤١ ـ الشافي في الإمامة، السيّد المرتضى، ط٢/ ١٤١٠ ـ قم.
٤٢ ـ الندوة، ج١، ط١ـ بيروت/ دار الملاك، سلسلة محاضرات السيّد فضل الله.
٤٣ ـ الرسائل العشر للشيخ الطوسي، ط، قم ـ إيران/ مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جامعة المدرسين بقم.
٤٤ ـ الانشراح، الشيخ محمد مهدي الآصفي، سلسلة في رحاب القرآن، ط، قم/ ١٤١٢ هـ/ نشر دار القرآن الكريم.
٤٥ ـ المسائل العكبرية، للشيخ المفيد، ج٦، سلسلة مؤلّفات المفيد ـ ط ٢ـ بيروت/ ١٩٩٣.
٤٦ ـ أوائل المقالات للشيخ المفيد، ج٤، سلسلة مؤلّفات المفيد، ط/ بيروت ١٩٩٣.
٤٧ ـ تلخيص الشافي، للشيخ الطوسي، تحقيق السيّد حسين بحر العلوم، ط، بيروت/ ١٩٧٣.
٤٨ ـ الشيعة في الميزان، للشيخ محمد جواد مغنية، ط، دار التعارف ـ بيروت.
٤٩ ـ النكت الاعتقادية، للشيخ المفيد، ج١٠، سلسلة مؤلّفات المفيد.
٥٠ ـ الإلهيات، الشيخ جعفر سبحاني، ط١/ ١٩٩٠، نشر الدار الإسلامية ـ بيروت.



٥١ ـ الدين والإسلام، الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، ط، دار المعرفة ـ بيروت.
٥٢ ـ الإمامة وقيادة المجتمع، السيّد كاظم الحائري، ط١، قم/ ١٩٩٥.
٥٣ ـ أصول العقيدة، السيّد مهدي الصدر، ج٢/ ط، دار الزهراء ـ بيروت.
٥٤ ـ معرفة القرآن، الشهيد الشيخ مرتضى مطهّري، ط، دار التعارف ـ بيروت، ترجمة جعفر الخليلي.
٥٥ ـ رسالة الولاية، السيّد محمد حسين الطباطبائي، ط١، دار التعارف/ ١٩٨٧.

ثالثاً: الدوريات

١ـ مجلة (رسالة القرآن): تصدر عن دار القرآن الكريم ـ قم ـ بحث (تأمّلات في المنهج البياني للقرآن) السيّد محمد حسين فضل الله العدد التاسع/ ١٤١٣ هـ.
٢ـ بحث (المناهج التفسيرية) الشيخ جعفر سبحاني، العدد الأوّل/ ١٤١١ هـ.
٣ـ مجلة (الثقافة الإسلامية): تصدر عن المركز الثقافي الإيراني بدمشق.
٤ـ بحث (صورة النبيّ محمد ﷺ في القرآن) السيّد فضل الله، العدد ٦٥/ ١٩٩٦.
٥ـ بحث (منطلقات البحث العلمي في السيرة النبوية الشريفة) السيّد جعفر مرتضى العاملي، العدد ٦٥/ ١٩٩٦.
٦ـ مجلة (تراثنا): تصدر عن مؤسّسة أهل البيت/ قم.
٧ـ بحث (علم الأئمة بالغيب) السيّد محمد رضا الجلالي، العدد ٣٧/ ١٤١٤ هـ.



الفهرس



الفصل الثالث: مع قصص الأنبياء

محمد طاهر الحسيني

- باحث من العراق
- رئيس مركز ابن إدريس الحلي للتنمية الفقهية والثقافية
- ماجستير قانون عام

صدر له عدد من الكتب أهمها:

- محمد باقر الصدر.. حياة حافلة، فكر خلّاق
- الإثبات القضائي
- ثبوت الهلال طبقاً لقول الفلكي
- فقهاء ومناهج
- الدليل الفقهي
- مطارحات في قضايا قرآنية
- مراجعات نقدية
- مقاربات ثقافية
- النزعة النقدية عند السيد فضل الله



المركز الإسلامي الثقافي
مجمع الإمامين الحسنين عليهما السلام